

Nahe der Nabe des Rades

Die Heiligen
in den Weltreligionen

*Herausgegeben von
Martin Kämpchen und Gertrude Sartory*

Herderbücherei

Inhalt

Einführung	7
<i>Albert H. Friedländer</i>	
JÜDISCHE HEILIGE	15
Jeremia	18
Jaakob Jizchak von Lublin, der „Seher“	33
Leo Baeck	47
<i>Gertrude Sartory</i>	
CHRISTLICHE HEILIGE	61
Makrina die Jüngere	62
Franz von Assisi	77
Therese von Lisieux	91
<i>Annemarie Schimmel</i>	
ISLAMISCHE HEILIGE	105
Rābī'a al-'Adawīyya von Basra	107
Al-Hallādsch, Märtyrer der Gottesliebe	119
Maulānā Dschelāluddīn Rūmī	132
<i>Martin Kämpchen</i>	
HINDUISTISCHE HEILIGE	147
Caitanya	149
Swāmī Vivekānanda	163
Ramana Maharshi	178
<i>Michael von Brück</i>	
BUDDHISTISCHE HEILIGE	193
Milarepa	195
Shinran	210
Dōgen	224
Die Autoren	239

Michael von Brück

BUDDHISTISCHE HEILIGE

Der Heilige im frühen Buddhismus (des Theravāda), arhat, ist ein Mönch, der sich von „Welt“ und Sünde gelöst und das Ziel der Vollkommenheit – die „Buddhaschaft“ – erreicht hat. Nach dem Tod löst sich seine Individualität im nirvāna, der „Göttlichen Leere“, auf. Den arhat verehrte man nicht und rief ihn auch nicht um Schutz und Hilfe an.

Im späteren Buddhismus des Mahāyāna spielt die Heiligenverehrung eine große Rolle, wobei die Trennung zwischen Mensch und Gott, wie im Hinduismus, vage bleibt. Im Mittelpunkt steht der bodhisattva: ein „Erleuchteter“, der freilich Buddhaschaft noch nicht erlangt hat, noch nicht in der „Göttlichen Leere“ aufgegangen ist. Solche Bodhisattvas – wie Milarepa, Shinran und Dōgen es waren – sind noch auf dem Weg zur letzten Vollkommenheit, die sie in zukünftigen Geburten erreichen können.

Es gibt den Bodhisattva aber auch noch in einer zweiten Bedeutung: ein vollkommen zum Buddha Gewordener, der nicht ins nirvāna eingehen will, solange leidende Wesen durch ihr karman – die Folgen ihrer früheren Erdenleben – in den Kreislauf der Geburten gebannt sind. Ein solcher Bodhisattva, der sowohl als Mensch wirken, aber auch als ein Himmelswesen bestimmte Himmelszonen beschützen kann, will den leidenden Wesen helfen, „Befreiung“ zu erlangen und ins nirvāna einzugehen, und gelobt, solange auf die eigene Seligkeit der Erleuchtung, auf ānanda, zu verzichten.

Die Bodhisattvas – ob in Menschengestalt oder als Himmelswesen – gelten als heilige Vorbilder oder als Schutzgottheiten und werden als Beistand auf dem Weg zur Erlösung angerufen; aber auch Gesundheit, Wohlstand, Kindersegen wird von jeweils bestimmten Bodhisattvas erfleht. Man bringt ihnen Räucheropfer dar und legt vor ihren Bildern Gelübde ab. Die Bodhisattvas sind die „Seele“ buddhistischer Frömmigkeit, in Klöstern wie Familien. Man erzählt ihre Lebensgeschichte nächtlich am häuslichen Feuer (Milarepa) oder erhebt sie zu Schutzpatronen einer bestimmten Gegend oder Sekte (Shinran) oder bittet sie auf dem schweren Weg der meditativen Übung um Beistand (Dōgen).

Milarepa

(Tibet 1052–1136)

Müde und ausgezehrt von den Entbehrungen monatelanger Wanderung irrt Milarepa durch die Hochebenen Tibets. Geplagt von Zweifeln und der Angst vor Wiedergeburt im Reich der Hölle, der hungrigen Geister oder der wilden Tiere, sucht er nach Wahrheit. Über Unzählige seiner Landsleute hat er Tod und Hungersnöte gebracht. Wird er jemals Vergebung finden? Können seine bösen Taten gesühnt werden?

Nach dem *karman*-Gesetz trägt jede Ursache ihre Wirkung in sich. Wer böse Taten angehäuft hat, muß so lange als erniedrigtes Wesen leiden und wiedergeboren werden, bis die Schuld abgebußt ist. Erst wenn die *karman*-Tafel rein ist, kann sie neu beschrieben und das Schicksal zum Guten, letztlich zur Buddhaschaft, gewendet werden.

Milarepa bereut das begangene Unrecht. Er sehnt sich nach Frieden. Und so war er ausgezogen, um einen Meister zu finden, der ihm den richtigen Weg weisen konnte. Als Kind hatte er gelernt, seine Zuflucht bei den „Drei Juwelen“ zu nehmen, bei dem Erleuchteten, der Lehre und der Mönchsgemeinschaft. Jetzt aber bedurfte es eines persönlichen Meisters, um ihn aus der Ausweglosigkeit der Sündenschuld zu befreien. So wandert er von einem Religionslehrer und Lama zum anderen. Endlich hört er von Marpa dem Übersetzer, der als einer der bedeutendsten Gelehrten und Heiligen Tibets gilt. Naropa, der große indische Tantriker und Abt der Klosteruniversität von Nalanda, ist Marpas Lehrer gewesen. Dieser wiederum hatte die Lehre von dem bengalischen Mystiker Tilopa empfangen. Der, so heißt es, habe sie in einer Vision von Vajradhara, einer Manifestation des transzendenten Buddha, diktiert bekommen. Voller Hoffnung sieht

Milarepa seiner Begegnung mit dem berühmten Marpa entgegen.

Marpa hat einen Traum vor der Ankunft Milarepas. Sein Lehrer Naropa erscheint ihm und kündigt den neuen Schüler an. Als Milarepa endlich nach mühevoller Wanderung vor Marpa tritt, erkennt dieser sofort den künftigen Heiligen in ihm. Trotzdem begegnet Marpa dem Suchenden schroff und abweisend, denn zuerst müssen seine bösen Taten gesühnt werden.

Milarepa wirft sich dem strengen Großlama zu Füßen und übergibt ihm „Körper, Rede und Geist“, wie es in der buddhistischen Tradition heißt. Er stellt dem Lehrer damit sein ganzes Wesen zur Verfügung. Es ist ihm ernst. Sein mit Schuld beladenes Ich soll sterben, damit es zur Umkehr kommen kann.

Doch Marpa schreit ihn an: „Was willst du hier? Ich kann und will dich nichts lehren!“

Demütig bittet Milarepa: „Meister, weih mich in die höheren Lehren des Buddha-Weges ein, damit ich mein sündiges Leben ändern kann.“

„Für Sünder wie dich ist der Weg schwer, ja unmöglich. Geh!“ Doch Milarepa beharrt: „Meister, ich gehe nicht, bis ihr mich angehört habt.“

Unter Tränen der Reue legt Milarepa die Beichte vor Marpa ab. Der Vater war reich gewesen, und die außerordentliche Schönheit und Güte der Mutter waren weithin bekannt. An der Seite der jüngeren Schwester Peta erlebte er eine glückliche Kindheit, bis der Vater starb, als Mila sieben Jahre alt war. Die Verwaltung des Erbes wurde dem Onkel anvertraut, der die Witwe zur Zweitfrau nehmen wollte. Milarepas Mutter lehnte dies ab. Aus Rache mußte sie unvorstellbare Demütigungen hinnehmen, und der Onkel zwang sie, gemeinsam mit den Kindern Sklavendienst zu tun. Milarepa mußte am eigenen Leibe erfahren, zu welcher Grausamkeit der von Haß und Gier besessene Mensch fähig ist. Keiner konnte die Halbwaisen trösten, auch nicht die Mutter, die ja selbst verzweifelt war.

Milarepa wuchs heran, und als er fünfzehn Jahre alt wurde, rief die Mutter alle Verwandten zusammen. Sie gab ein Fest, um den rechtmäßigen Erbantritt Milarepas endlich einzufordern. Der Onkel jedoch hatte gemeinsam mit seiner Frau ein feines

Lügennetz gesponnen und die Verwandtschaft bestochen. Keiner wagte, ihm zu widersprechen. Man warf die Unglücklichen aus dem Haus und verstieß sie in noch größeres Elend. Von Almosen und Gelegenheitsarbeit vermochte die Mutter mit ihren Kindern ein kärgliches Leben zu fristen.

Als die Lage immer unerträglicher wurde, verlangte die Mutter schließlich, daß ihr Sohn die Kunst der schwarzen Magie erlernen solle. Durch Zaubersprüche und Hagelstürme könnte er dann endlich die Peiniger vernichten. Die Hälfte ihrer Habe verkaufte sie, um Milarepa auszurüsten. Alle weinten, als er in die Fremde zog.

Nach vielen Abenteuern in den Schneewüsten Tibets gelangte Milarepa schließlich zu einem mächtigen Magier, dem er sich anvertraute. Er mußte vor allem Geduld lernen, um die schwarze Kunst zu meistern. Doch der Gedanke an die im Herzen zerbrochene Mutter spornte ihn an, das todbringende Wissen trotz aller Bedenken anzuwenden. In völliger Abgeschlossenheit murmelte er zwei Wochen lang unablässig die geheimen Sprüche.

Milarepas Erfolg war verheerend. Fünfunddreißig Bewohner seines Heimatdorfes Kya-Ngatsa fanden den Tod. Die Überlebenden schlossen sich zusammen und schworen Rache. Bei lebendigem Leibe wollten sie Milarepa das Herz herausreißen, wenn sie ihn gefunden hätten.

Das Rad des Unheils und der Vergeltung drehte sich indessen weiter. Die Mutter hatte unter dem Zorn des Dorfes unsäglich zu leiden. Sie warnte ihren Sohn vor dem geplanten Anschlag auf sein Leben und drängte ihn, das Dorf erneut mit einem Hagelschauer zu schlagen. Und wieder mußte Milarepa Schuld auf sich laden. Er sandte einen furchtbaren Hagel. Die Ernte eines ganzen Jahres wurde vernichtet.

Das Unrecht, das die Verwandtschaft an der Witwe und den Kindern begangen hatte, war gerächt. Doch Milarepa konnte keine Ruhe finden.

Nun steht er vor dem strengen und weisen Marpa. Seine Beichte hat er abgelegt und hofft, daß Marpa ihn nicht abweisen werde. Er schließt seine Rede mit der Bitte: „Der zu dir kommt, ist ein großer Sünder. Gewähre mir die rechte Lehre, die mich

vom Kreislauf der Wiedergeburten erlösen wird.“ Schließlich, nach hartem Ringen, nimmt Marpa den Schüler an.

Zunächst muß Milarepa Demut lernen. Für seinen Lebensunterhalt geht er betteln. Es fällt ihm schwer. Viel mehr aber belastet ihn, daß Marpa ihm keinerlei Beachtung schenkt. Und noch schwerere Prüfungen warten auf ihn.

Demut wird im Gehorsam gegen den Meister erprobt. Marpa, der die Tiefe und Hingabe des neuen Schülers erkennt, muß dessen Gehorsam prüfen, damit das stolze Ich seine Grenze erfährt. Mehr noch wird verlangt: Der Gehorsam muß sich letztlich im Verzicht auf die eigene Seligkeit bewähren. Zu schnell findet sonst der im Herzen noch kaum Geläuterte einen scheinbaren Frieden in frommer Selbstgenügsamkeit, ohne doch der vollkommenen Hingabe und Selbstaufopferung für andere fähig zu sein. Denn Mitleid und Liebe sind die Grundvoraussetzungen für den Buddha-Weg.

Um Milarepa Demut zu lehren, fordert Marpa das Ungeheuerliche: Er zwingt ihn, noch einmal seine schwarze Magie auszuüben. Er soll den Fluch gegen Feinde der Religion schleudern. Milarepa gehorcht. Erneut sündigt er. Und wieder wächst der Berg seiner Schuld.

Die von Milarepa erhoffte Einweihung in die tantrischen Geheimlehren gewährt Marpa dem Schüler noch nicht. Jahrelang läßt er ihn schwerste Arbeit verrichten. Ohne jede Hilfe muß Milarepa einen Turm nach dem anderen bauen. Die Steine für die Türme muß er selbst brechen und herantragen. Doch sobald das Werk vollendet ist, befiehlt der Lama, den Turm an anderer Stelle und mit neuen Steinen wieder zu errichten. Die alten Gemäuer muß Milarepa vorher abtragen und auch noch den letzten Quader an den ursprünglichen Ort zurückschleppen.

Das Schicksal des Sisyphus wird von dem Tibeter erneut durchlitten, bis er zusammenbricht. Wieder und wieder zwingt ihn der unbeugsame Marpa, weiterzubauen. Wie viele Türme mag Milarepa errichtet und wieder zerstört haben? Am Rande der Verzweiflung fragt er: „Ist das die Strafe für meine schwarze Magie?“

Was dem oberflächlichen Blick als grausame Strafe erscheint, hat indessen eine tiefere Bedeutung. Marpa betraute den Schüler

mit entmutigenden Aufgaben, um ihn innerlich nicht an sich zu binden. Denn der wahre Lehrer bindet nicht, sondern weckt die guten Anlagen und wacht behutsam über ihr Wachstum. Es ist bedeutsam, daß die von Milarepa gebauten Türme einander nicht vollständig glichen. Sie unterschieden sich im Grundriß voneinander, waren dreieckig, viereckig usw. Diese Formensymbolik spielt in der Seelenkunde Asiens eine große Rolle. Die Formen symbolisieren verschiedene Energiezentren (*cakra*) entlang der Wirbelsäule. Diese Zentren müssen durch Meditation von unten nach oben aktiviert werden, damit schließlich die höchste geistige Erfahrung möglich ist. Von Marpa angeleitet ging Milarepa somit Stufe für Stufe auf dem Weg zur geistigen Reife. Er baute ein Zentrum nach dem anderen auf, um es schließlich wieder hinter sich zu lassen. Dies ist der Weg der Freiheit. Denn man ist nur frei von dem, was man schaffen und wieder loslassen kann.

Die Arbeit hat Milarepas Leib zerschunden. Anfechtung, Verzweiflung, Verlassenheit haben sich seiner bemächtigt. Er möchte seinem Leben ein Ende setzen. Dakmema, die gütige Frau Marpas, heilt seine Wunden. Sie versucht, ihn aufzumuntern und zu trösten. Doch den strengen Lama vermag auch sie nicht zu erweichen. Auch ihr gelingt es nicht, für Milarepa die ersehnten Einweihungen zu erwirken.

Marpa sieht durchaus die Größe in seinem Schüler. Trotzdem ist er hart. Er schlägt sogar. Wer die höchsten Gipfel des geistigen Pfades erklimmen will, muß erst die tiefsten Täler des Weges durchwandern. Dieses Gesetz hatte Marpa auch an sich selbst erfahren. Unter Strapazen war er über den Himālaya nach Indien gewandert, um dort seinen Lehrer Naropa zu finden. Für ihn waren die Berge des Himālaya die Herausforderung zur Selbstüberwindung gewesen. Für Milarepa sollte es die strenge Arbeit sein.

Einmal suchte Milarepa verzweifelt bei Marpa Rat. Dieser hält ihm jedoch nur das Beispiel seines Lehrers Naropa entgegen, der noch größere Verlassenheit und Todeserfahrungen auf dem Wege zur Meditation erlitten hätte. Heimlich aber weint der Lehrer über Milarepas Schmerzen. Und er freut sich über dessen Hingabe und Gehorsam.

Milarepas Kraft ist am Ende. Als er es nicht mehr aushalten kann, flieht er. Er möchte fort von dem Lama, der ohnehin für ihn unerreichbar ist. Das tägliche Brot verdient er sich durch das Aufsagen heiliger Texte in den Häusern der umliegenden Dörfer. Marpa ist betrübt über die Flucht. Gerade jetzt begann der Schüler, Fortschritte zu machen. So gibt er nicht auf und bewegt den Flüchtling kraft seiner Gebete schließlich zur Rückkehr. Aber die Zeit für die Einweihungen ist immer noch nicht gekommen. Erst wenn Marpa sicher weiß, daß der letzte Funken icht-süchtigen Strebens in Milarepa erloschen ist, wird er ihn einweihen.

Für Milarepa beginnt erneut eine schwere Zeit. Die liebevolle Dakmema kann die Qualen nicht länger mitansehen. So entschließt sie sich zur List gegen ihren Mann. Im Namen Marpas schreibt sie einen Brief an dessen Schüler Ngokpa, in dem sie darum bittet, Milarepa die Einweihungen zu erteilen. Um Echtheit vorzutäuschen, stiehlt sie aus Marpas Schlafgemach die Juwelen und den Rosenkranz Naropas und legt sie dem Brief bei. Sie meint es gut mit Milarepa und hofft, die Einweihungen für ihn erschleichen zu können. Doch Unrecht, auch wenn es in guter Absicht getan wird, kann keinen Segen bringen. Ngokpa fordert Milarepa auf, noch einmal die schwarze Magie zu gebrauchen, um Gehorsam zu beweisen. Kurz vor dem Ziel wird er erneut zurückgeworfen. Trotz der schweren Prüfung bleibt sein Glaube an die Macht des buddhistischen Erlösungswegs unerschüttert.

Dem scheinbaren Geheiß Marpas folgend, gewährt ihm Ngokpa schließlich die Einweihung in bestimmte Meditationsübungen. Milarepa mauert sich in einer Höhle ein, wie es seit alters die tibetischen Yogis getan haben. Hier kann ihn nichts bei der Meditation stören. Er übt und versucht, die ziellosen Gedankenströme einzudämmen. Doch Milarepas Bemühungen bleiben ohne Erfolg, da die Einweihung im Ungehorsam gegenüber Marpa vollzogen wurde.

Marpa fordert den Schüler zurück. Milarepa steht vor der Wahl, aufzugeben oder in Schande zu Marpa zurückzukehren. Rückkehr bedeutet, erneut Strafen und Prüfungen erdulden zu müssen. Doch sollte er kurz vor dem Ziel alles verspielen? So

sehr brennt in ihm das Verlangen nach Erleuchtung, daß er den schweren Weg zu Marpa geht. Der aber empfängt ihn in mitleidslosem Zorn. Milarepa will erneut Hand an sich legen, doch man hält ihn gewaltsam zurück. Ist nicht Selbstmord größte Sünde? Der Leib ist Wohnung der göttlichen Kraft, der inwohnenden Buddha-Natur. Und wie könnte durch Selbstmord das Schicksal der verhängnisvollen Wiedergeburten abgewendet werden?

Von der Erkenntnis des Verstandes bis zur lebendigen Erfahrung ist ein langer Weg. Milarepa geht diesen Weg der Läuterung, bis die Wandlung vollzogen ist. Am Ende weiß er, daß alle Leiden Mittel zur Reinigung waren. Sie waren Schutzengel auf dem dornigen Weg zur Wahrheit. Der Knoten aus Stolz, falschem Eifer und ichhafter Absicht ist endlich gelöst. Innerlich gelassen tritt er Marpa entgegen.

In einer wundervollen „Tränenrede“ offenbart Marpa seine Liebe zu Milarepa. Keiner sei schuldig geworden, da jeder nach bestem Gewissen gehandelt habe. Auch der Betrug Dakmemas sei aus liebendem und mitfühlendem Herzen geschehen. Darum laste kein Vorwurf auf ihr. Die Zeit der Prüfung sei vorbei. Milarepa sei reif, die Einweihungen zu empfangen und sich der Meditation zu widmen. Marpa fügt hinzu, sein Schüler sei berufen, ein großer Yogi zu werden. Er werde ein Licht sein, das viele erleuchten wird. Diese Prophezeiung hat sich erfüllt: Alle Meditationsorden des tibetischen Buddhismus gehen auf Milarepa zurück. Er gilt als einer der Größten, da er als großer Sünder in nur einem Leben zur Buddhaschaft gelangt war.

Marpa erteilt Milarepa die Einweihungen in die tantrischen Lehren. In der Initiation vermittelt der Meister nicht nur Wissen, sondern er überträgt seine Bewußtseinskraft auf den Schüler und bereitet ihn auf tiefste geistige Erfahrungen vor.

Milarepa zieht sich in die Berge zurück und meditiert elf Monate ununterbrochen. Marpa war für ihn eine Brücke gewesen, die er nun hinter sich lassen mußte, um den Meister in sich selbst zu finden. Die Initiation hatte ihn zur vollen Wachheit des Geistes erweckt. Nun meditiert er, um tiefer in die letzte Wirklichkeit des Geistes einzudringen.

Der Geist ist wie ein Ozean, der die äußere und innere Welt,

den Kreislauf der Geburten und die Seligkeit des vollkommenen Friedens in sich vereint. Wochen, Monate, Jahre vergehen, bis diese Erfahrung in Milarepa gefestigt ist. Der Fluß der Zeit löst sich schließlich auf in die Ruhe einfacher Bewußtheit. Dies ist für Milarepa Frucht unablässiger Sammlung und Aufmerksamkeit, die weder Passivität noch Zerstreuung duldet. In Asien vergleicht man das gewöhnliche Denken mit einem Affen, der von einem Ast zum anderen springt, ohne zur Ruhe zu finden. In der Meditation hört diese Unruhe auf. Der Geist wird zu reiner Bewußtheit ohne Widerspruch in sich selbst. Selten hat einer mit so großer Hingabe geübt und das Heilige so tief erfahren wie Milarepa.

Doch eines Nachts hat Milarepa einen Traum, der ihn bewegt, zu Mutter und Schwester zurückzukehren. Das Mitleid mit ihrer Einsamkeit nagt an seinem Herzen. Wird er die geliebte Mutter überhaupt noch lebend antreffen? Marpa verabschiedet seinen Schüler, der ihm wie ein Sohn geworden ist. Er weint, denn er weiß, daß er Milarepa in diesem Leben nicht wiedersehen wird. Um Milarepas Glauben zu stärken, nimmt Marpa kosmische Gestalt an. Er erscheint in der Form des lebendigen ewigen Buddha. Lichterglanz umgibt ihn. Für einen Moment schaut Milarepa das Geheimnis der Welt. So wandelt sich der Schmerz des Abschieds in Freude. Wahrscheinlich ist, was hier von dem Biographen berichtet wird, eine psycho-physische Verklärung des Leibes Marpas gewesen.

Marpas Frau Dakmema sorgt sich um Milarepa. Sie mag ihn nicht fortlassen. Da sagt Marpa: „Dakmema, weine nicht. Dein Sohn geht zwar, doch bleibt er hier im Allgegenwärtigen. Vergieße deine Tränen lieber für die Menschen, die nicht wissen, daß sie in Wirklichkeit lebende Buddhas sind und deshalb im Elend sterben. Ihretwegen solltest du laut schreien, denn nur den Menschen ist die kostbare Möglichkeit der Freiheit gegeben. Und trotzdem vertun sie ihr Leben, ohne sich auf den Pfad der Erneuerung, der Buddhaschaft zu begeben. Darüber solltest du weinen. Im jenseitigen Reich wirst du wieder mit Milarepa vereint sein. Der Schmerz wird sich dann in Freude wandeln.“

Milarepa verläßt des Meisters Haus. Tag um Tag, Woche um Woche ist er der tibetischen Wildnis ausgesetzt, bis er schließ-

lich das Heimatdorf erreicht. Weder Rached Gedanken noch Traurigkeit steigen in ihm auf. Er hat nur den einen Wunsch, die Mutter noch einmal zu sehen. Er betritt das vertraute Gehöft. Doch alles ist zerfallen. In einer Ecke der Stube liegen die gebleichten Gebeine der Mutter. Still meditiert er an dieser Stelle und vereint sich mystisch mit dem Geist der Mutter. „Mögen meine Gebete und Meditationen helfen, den Vater und die Mutter vom Leiden des Wandels im Kreislauf der Geburten zu erlösen“, hofft Milarepa.

Milarepa hat alles verloren. Er spürt erneut die Leere des *samsāra*, jenes leidvollen Lebens-Kreislaufs. Seine Askese nimmt härteste Formen an. Er ernährt sich über Jahre nur von Nessel. Was man ihm bringt, ißt er, vergißt man ihn, hungert er. Auch die geringste Bindung an Besitz will er überwinden. Wanderer, die ihm zufällig begegnen, halten ihn für einen spukenden Geist, der in den Bergen umgeht, so ausgemergelt ist sein Körper.

Einmal gelangten Jäger an seine Höhle. „Wir wollen den Yogi ausrauben“, sagt der eine. „Gewiß ist dort Gold versteckt. Oder wir werden etwas Eßbares finden.“ Sie durchwühlten alle Winkel, hoben Steine auf und ließen sie mißmutig wieder fallen, während Milarepa lächelnd zuschaute. Nichts, aber auch gar nichts Brauchbares konnten sie finden. Verwundert, ja voll Schrecken zogen die Diebe wieder ab.

Nach langem Suchen findet seine Schwester Peta den Weg zur Asketenhöhle. Sie meint es gut und versorgt den ausgedörrten Bruder mit Speisen. Er wird daran krank und kann nicht mehr meditieren. Dies stürzt ihn, der sich dem Ziel schon nahe glaubte, in Verzweiflung. Zum letzten Male muß er durch eine schwere Prüfung gehen. Wieder wird die Willenskraft der Zerreißprobe ausgesetzt und der Glaube an seine Berufung mit Zweifel belastet. Da erinnert er sich an das Geschenk, das ihm Marpa beim Abschied mit auf den Weg gegeben hatte. Es ist eine Rolle, die er öffnen darf, wenn er in geistige Not geraten ist. Der Augenblick ist gekommen, Milarepa bricht das Siegel.

Der Meister wird ihm gegenwärtig. Er hat ihn von Stufe zu Stufe geführt. Jetzt will er helfen, die letzte Probe zu bestehen. Marpa belehrt ihn, daß er das Hindernis nur überwinden könne, wenn er erkennt, daß gar kein Hindernis da sei. Das Hindernis

existiere nur in seiner Vorstellung, Furcht und Einbildung. Er solle wieder Nahrung zu sich nehmen, denn übertriebene Askese diene nicht der Einsicht, daß alles eins sei. Zwischen der Welt des Körpers, der Nahrung braucht, und dem ewigen Buddha-Reich bestünde keine Kluft. Das Viele und das Eine, das Vergängliche und das Ewige, das, was uns hindert, und das, was uns fördert, seien in Wahrheit eins. Wie das Auge des Geistes schaue, so sehe es: Blickt es rein, so ist alles rein. Blickt es trüb, so sind alle Dinge verdunkelt. Auf das Herz komme es an, die alles umspannende Barmherzigkeit zu erspüren und weiterzugeben.

Milarepa folgt diesen Anweisungen. Er kann wieder meditieren und gelangt zu vollkommener Klarheit, so wie es in den Heiligen Schriften beschrieben ist. Jetzt kann ihn nichts mehr zurückwerfen. Er sieht das Unvollkommene in vollkommener Gestalt, und in der Vielheit wird er der Einheit der Welt gewahr. Die Wirklichkeit ist ein Netz feinsten Beziehungen: Dies ist in Jenem und Jenes ist in Diesem.

Es wird berichtet, daß Milarepa auf Grund seiner besonderen Bewußtseinsintensität seelische Kräfte zugewachsen sind, die dem Verstand unbegreiflich bleiben. So soll er in der Lage gewesen sein, verschiedene Gestalten anzunehmen und sich in einem Astralleib jenseits von Raum und Zeit zu bewegen. Wie dem auch sei: Das Außergewöhnliche, das jenseits aller Erscheinungen waltende Geheimnis war in Milarepa sichtbar geworden. Das erfuhren alle, die ihm begegneten.

Milarepa begibt sich wieder auf Wanderschaft. Er lehrt, wo immer er hinkommt. Man bemitleidet ihn wegen seiner jämmerlichen äußeren Gestalt. Er aber zeigt Mitleid für die Menschen, die nur satt und zufrieden erscheinen, den inneren Frieden und das echte Glück aber nicht kennen.

Einmal kamen einige Mädchen zu Milarepa. Sie zeigten mit dem Finger auf ihn und schrien entsetzt: „Wie schrecklich! Mögen wir niemals als solch abscheuliche Kreatur wiedergeboren werden! Oh Gott, dieser Anblick macht uns schwermütig.“

Milarepa blickte auf und lächelte sie an. Er antwortete ihnen mit einem Lied.

Unglückliche Mädchen, ihr hängt nur am Vergänglichen.
Wie Feuer brennen Selbstruhm und Torheit in euch.
Ich habe Mitleid mit so unreifen Wesen.

Ihr stolzen Mädchen, meine Schwestern,
und ich, Milarepa von Gungthang,
stören einander.
Wir wollen unsere Barmherzigkeit vergleichen
und sehen, wer am Ende siegreich ist,
wenn wir für's Mitleid die Lanze brechen.

Euch törichten Schwätzern
antwortet Milarepa mit Buddhas Weisheit.
Er gibt Wein für Wasser.
Er tauscht Gutes für Böses ein.

Milarepa ist eins mit der Natur. So ist völlige Nacktheit selbstverständlich für ihn. Die Schwester vergeht deswegen vor Scham. Sie will ihm Kleider nähen, die er zurückweist. Peta tadelt ihn deswegen. „Die aufs Äußerliche bedachten Menschen kennen die wahre Scham nicht“, entgegnet Milarepa. „Sie fühlen falsche Scham angesichts natürlicher Dinge. Doch schamlos tun sie das Böse, heucheln, lügen und morden. Dies wäre Anlaß zu echter Scham!“

Gier, Haß und böse Taten,
Diebstahl, Betrug und Lüge,
auch Verrat der Freunde –
all dies sind Folgen falscher Erkenntnis
und wahrhaft Grund zur Scham.
Doch wenige vermeiden solche Laster.

„Kehre zurück zur natürlichen Reinheit deines Wesens“, ermahnt er die Schwester. „Nur dann lebst du wahrhaftig.“

Milarepas Ruhm breitet sich aus. Das Volk strömt herbei, um ihn zu hören. Über verschneite Pässe ziehen sie die endlosen Karawanenwege Tibets entlang. Und Milarepa singt seine Hunderttausend Gesänge.

Diese Lieder prägen bis heute sein Volk. Jedes Kind lernt sie, in den Häusern werden sie täglich gesungen. Er singt vom Leid

in den Herzen der Menschen und verkündet den Weg zur Erleuchtung. Er nimmt die Stimme des Volkes auf, verwandelt sie in seinem Herzen zu kristallener Reinheit und gibt sie den Töchtern und Söhnen Tibets zurück, damit sie gestärkt und getröstet werden. Seine Dichtung ist so wunderbar, daß auch die Tiere und sogar die himmlischen Wesen in seinen Bann gezogen werden. Alle beugen sich vor dem erleuchteten Meister. Keinem vor ihm war es gegeben, die Lehre des Buddha so vollkommen zu besingen.

Auch die Gegner können sich dem Zauber seines Gesanges nicht entziehen. Die hartherzige Tante hatte viel Leid über Milarepa und seine Familie gebracht. Nun kommt sie zu ihm, und er gewährt ihr Vergebung. Die ihn von Kindheit an gequält hatte, wird seine Schülerin und soll als geweihte Yogini zur Erleuchtung gelangt sein.

Man verehrt Milarepa als lebenden Buddha. Doch dies weist er bescheiden zurück. Er erklärt: „Als Frucht meiner Meditation bin ich vollkommen erwacht. Meditation kann aber nur gelingen, wenn sie von tiefer Hingabe und Liebe zu allen Lebewesen beseelt ist. Was immer man tut, ist nur dann gut, wenn es aus liebender Zuwendung zum anderen geschieht.“

Eines Tages besucht ihn Tsakpuhwa, ein hoher Lama, der viele Bücher geschrieben und als Gelehrter einige Berühmtheit erlangt hatte. Nun wollte er sich auch Milarepas Anerkennung holen. Er sieht, wie alle den Yogi verehren und bei ihm Zuflucht suchen. Eifersucht nagt an seinem Herzen. Sollten sie nicht viel mehr zu ihm, dem Schriftkundigen, kommen, der mit viel Fleiß die heiligen Bücher studiert hatte?

Er möchte, daß sich der berühmte Yogi vor ihm verbeugt. So heuchelt er Verehrung, die Milarepa der Sitte nach erwidern mußte. Doch Milarepa durchschaut seine Absicht. Er hat sich nie vor einem Menschen gebeugt, außer vor seinem Meister Marpa. Der trockenen Weisheit des Gelehrten versagt er allen Respekt.

Da schlägt der Neid Tsakpuhwas in Haß um. Er sinnt, wie er Milarepa demütigen kann. Scheinheilig legt er ihm einen Text über schwierige Probleme buddhistischer Logik vor und bittet um Erläuterung. Milarepa antwortet: „Du als Gelehrter kannst

den Text gewiß erklären. Doch für mich ist es müßig, über Worte zu streiten. Man verläuft sich doch nur in selbstgebauten Gedankengängen. Du mußt die Lehre des Buddha nicht nur studieren, sondern auch leben, so wird sie in dir zur Weisheit reifen.“ „Kann der große Yogi den Text nicht erklären?“ „Ich habe nie Logik studiert und weiß nichts. Und wenn ich jemals etwas gewußt haben sollte, so habe ich es längst vergessen. Unnötigen Ballast wirft man fort. Du bist ein Gelehrter, so erläutere den Text selbst.“

Und er fährt fort mit einem seiner berühmten Lieder:

Ich werfe mich nieder vor Marpa, dem Übersetzer,
der möge mich segnen und vor Streit bewahren.

In Meditation über meinen Lama
vergaß ich die Einflußreichen und Mächtigen.

In Meditation über geheime Weisheitslehren
vergaß ich Bücher, die nur den Verstand nähren.

In Meditation über Leben und zukünftiges Sein
vergaß ich die Furcht vor Geburt und Tod.

In Meditation über die Buddha-Natur aller Wesen
vergaß ich die spaltenden Begriffe.

In Demut des Körpers und Geistes
vergaß ich den Stolz und Selbstruhm der Wichtigtuere.

In meinem Körper als wahrer Einsiedelei
vergaß ich die Klöster.

In der Umarmung des Geistes und nicht des Buchstabens
vergaß ich das Spiel mit leeren Worten.

Da du ein Meister genannt wirst, mögest du
die Bedeutung all dessen in Büchern finden!

Tsakpuhwa fühlt sich gedemütigt und sinnt auf Rache. Sein gekränkter Stolz verblendet ihn, so daß er beschließt, Milarepa zu vergiften. Milarepa erkennt die böse Absicht, doch er läßt es geschehen, denn seine Zeit ist gekommen. Voller Mitleid blickt er den Mörder an und trinkt schweigend das Gift.

Milarepa versammelt seine Schüler zum Abschied. Mahnend erhebt er seine Stimme:

Was nützt es, Almosen zu geben,
wenn du die Selbstsucht nicht überwindest?

Was nützt es, ein Kloster zu regieren,
wenn du nicht in allen Wesen deine geliebten Eltern erkennst?

Was nützt es, Heiligenschreine zu bauen,
wenn in deinem Herzen der Glaube nicht wächst?

Das Gift beginnt zu wirken und Milarepa von innen zu zerstören. Milarepa überträgt durch seine besonderen seelischen Kräfte die Schmerzen für einen Augenblick nur auf den Mörder. Der erschauert und bricht sofort zusammen. Milarepa aber hält die Qualen ohne Klage aus, denn Seligkeit und Leiden sind eins für den, der zur Einheit erwacht ist.

Er vergibt dem Mörder und betet für sein Heil. Mitleidsvoll umarmt er ihn und nimmt die Frucht der bösen Tat auf sich. In seinem liebenden Herzen verbrennt die Sünde des anderen, der nun frei und rein ist. „Mögen Tsakpuhwa und alle lebenden Wesen zur Buddha-Natur erwachen“, betet der Sterbende. „Können denn auch Laien zur Buddha-Natur erwachen?“ fragt einer der Umstehenden.

„Um mir auf dem Weg des Heils nachzufolgen, müßt ihr nicht Einsiedler sein wie ich. Wenn eure Taten selbstlos sind, ohne Gewinnsucht und Stolz, seid ihr auf dem richtigen Weg. Im weltlichen Leben ist das nicht leicht. Wer voller Wünsche und Begierden ist, kann anderen nicht beistehen. Ein Ertrinkender kann dem anderen, der mit ihm von der Strömung des Flusses hinweggerissen wird, nicht die rettende Hand reichen. Nein, nur wer das Ufer der geistigen Reinheit erreicht hat, kann den Menschen wahrhaft dienen. Askese darf nur um der anderen Wesen willen geübt werden. Sonst ist sie ichhaft und nutzlos.“

Noch einmal singt der Sterbende:

Die Praxis des geheimen Yoga-Pfades ist der kürzeste Weg.

Erfahrung der Leere ruft helfende Liebe hervor.

Helfende Liebe überbrückt die Trennung zwischen dem Ich und anderen Wesen.

Wenn es keine Zweiheit von Ich und anderen gibt, hat der Mensch sein Ziel erreicht.

Wer die Not anderer entdeckt, hat mich erkannt.

Wer mich findet, erlangt Erleuchtung.

Betet zu mir, zum Buddha und der Gemeinde.

Betrachtet sie als eins.

So stirbt Milarepa, Tibets bedeutendster Yogi.

Man richtet den Verbrennungsplatz. Schüler und Verehrer strömen herbei, um dem Meister die letzte Ehre zu erweisen. Noch ist die Zeremonie nicht beendet, als schon der Streit um die Reliquien ausbricht. Die Stimme eines himmlischen Wesens mahnt die Streitenden: „Milarepa ist in die Ewigkeit eingegangen. Er ist überall und nirgends. Was sucht ihr die lebendige Kraft im verfallenen Gebein?“

In strahlendem Licht verklärt erscheint Milarepa noch einmal, zuerst seinem Schüler Retchung, dann allen, die um den Verbrennungsplatz stehen. Er singt:

Lama, Schutzgottheit und Geister, drei vereint in einem –
rufe sie an!

Meditation, Erleuchtung und Liebe zu allen Wesen, drei
vereint in einem –
meistere sie!

Dieses Leben, das nächste und das Stadium zwischen Tod
und neuem Leben, drei vereint in einem –
betrachte ihre Einheit!

Die Umstehenden sehen einen Astralleib gen Himmel fahren. Doch jeder sieht es anders, entsprechend der Reife seines Geistes.

Shinran

(Japan 1173–1262)

Shinran wurde im Jahre 1173 in der Nähe von Kyoto geboren. Es war die Zeit des Übergangs vom Heian-Zeitalter zur Kamakura-Periode. Die Künste blühten in Japan, und das gesamte Leben war von kreativer Unruhe erfüllt. Auf dem Hintergrund politischer Intrigen und sozialer Kämpfe gegen das Feudalsystem formierten sich verschiedene buddhistische Sekten. Die arme Landbevölkerung war jahrhundertlang von skrupellosen Fürstenregierungen ausgeplündert worden, die wenig auf die Autorität der kaiserlichen Zentralgewalt gaben. Familienfehden wurden auf dem Rücken der Landlosen und Pächter ausgetragen. Jedermann lebte in Furcht vor der Willkür der grausamen Samurai-Krieger.

Es ist kaum verwunderlich, daß die Unsicherheit der Lage auf der einen und der schöpferische Aufbruch in allen Künsten auf der anderen Seite das geistige Klima Japans mit Hochspannung erfüllten. Welche Bedeutung kann die Lehre des Buddha in einer solch außergewöhnlichen Zeit haben, fragten sich viele. Nicht nur in den Klöstern, sondern auch in zahlreichen Laiengemeinschaften wurde mit Eifer eine Antwort auf diese Frage gesucht. Bedeutende buddhistische Lehrer stellten sich an die Spitze neuer Laienbewegungen und Klosterreformen. Ihre Ausstrahlungskraft war so stark, daß sie bis heute das geistige Leben Japans mitprägen. Hervorzuheben sind die Namen Hönen, Shinran, Dōgen und Nichiren.

Wir wissen nicht viel über Shinrans Leben. Er hat seine Person hinter die Botschaft der Gnade und der unvergleichlichen Glaubenserfahrung zurückgestellt. Im Alter von acht Jahren wurde Shinran Mönch.

Je undurchschaubarer sich das politische Leben entwickelte, je

verwirrender die philosophischen Schulen um Einfluß stritten, um so mehr sah man Anlaß, die Wahrheit in der Abgeschiedenheit eines Klosters zu suchen und vor dem unerfreulichen Geschrei der Welt in die Einsamkeit der Berge zu entfliehen. So sandten Adelige und wohlhabende Eltern nicht selten ihre begabtesten Söhne ins Kloster, damit sie dort ungestört nach dem Heil streben konnten. Gleichzeitig sollten sie heilige Verdienste erwerben, um so den zweifelhaften und ganz und gar nicht buddhistischen Lebenswandel der Familie auszugleichen.

Shinran war also Mönch. Und er war ein guter Mönch. Man unterzog ihn auf dem berühmten Hiei-Berg, wo sich ein Kloster ans andere reihte, strengen Meditationsübungen im Tendai-System. Zahlreiche Texte der heiligen Schriften lernte er auswendig. Und auch dem Studium der philosophischen Systeme schenkte er große Aufmerksamkeit. Auf diese Weise sollte allmählich die Einsicht in die Vergänglichkeit und Bedeutungslosigkeit der äußeren Welt in ihm reifen.

Der Mönch Shinran erwartete, innerlich zu wachsen und die Weisheit des Buddha in seinem Herzen abzubilden. Doch je mehr er sich mühte, um so größer wurden seine Zweifel. Nächstelang betete er unter Tränen und flehte den Buddha und alle Heiligen um Hilfe an. Tagsüber meditierte er mit ungeteilter Hingabe. Trotzdem geriet er in immer tiefere Verzweiflung. War er wirklich reifer geworden? Gefühle von Neid und Haß nagten immer noch an seinem Herzen. War er wirklich frei von allen Begierden? Solche und ähnliche Fragen quälten ihn. Gewiß, er hatte sich an die Mönchsdisziplin gehalten, und äußerlich konnte ihm keiner eine Verfehlung anlasten. Dafür meldeten sich in den nächtlichen Träumen Mächte, die er nicht kontrollieren konnte und die ihn erschreckten. Denn ließen sich diese unlauteren Gedanken mit seinem geistigen Weg vereinbaren?

Zwanzig Jahre hatte er nun in klösterlicher Einsamkeit an sich gearbeitet. Er hatte die Schriften studiert, und man achtete ihn. Doch beflügelte das nicht seinen Stolz? Je „weiser“ er geworden war, desto mehr hob er sich von den anderen ab. Es erfüllte ihn mit Genugtuung – der subtilsten Versuchung des ehrgeizigen Ich. Shinran lotete mit schonungsloser Ehrlichkeit die geheimen

Winkel seines Herzens aus und erkannte, daß der Zwang zum Vollkommensein im Kloster die egoistischen Gefühle eher gestärkt als geschwächt hatte. Bewirkte nicht all das Beten, Fasten, Meditieren und Almosengeben gerade das Gegenteil vom Angestrebten, so daß statt eines hingebungsvollen Bodhisattva ein ganz gewöhnlicher Egoist herangewachsen war?

Im achtundzwanzigsten Lebensjahr stand Shinran vor einem religiösen Scherbenhaufen. Er war ins Kloster gegangen, um Frieden zu finden. Nun wurde das geschärfte Gewissen immer mehr des friedlosen Herzens gewahr. Das erhoffte Heil schien unerreichbar zu sein. Weit davon entfernt, die Buddhaschaft in sich aufblühen zu sehen, tat er einen tiefen Blick in die Tragik des menschlichen Schicksals: Je angestrengter er sich in der Meditation um Erleuchtung mühte, desto ruheloser und gespalten wurde seine Seele. Enttäuscht verließ er das Kloster.

Wir wissen nicht genau, welches Ereignis diesen schwerwiegenden Entschluß letztlich ausgelöst hat. Shinran soll einmal den Rokkukado-Tempel in Kyoto besucht und dort eine überwältigende Vision von der Einheit aller Lebewesen erlebt haben. Im Licht seiner mystischen Erfahrung sei auch der Unterschied von Gut und Böse dahingeschmolzen, wird berichtet. Dies soll ihm den Mut zu diesem Schritt gegeben haben.

Shinran fühlte sich als Sünder, vom Verlangen nach Anerkennung getrieben. Er hatte genügend andere Mönche beobachtet und war zu der Erkenntnis gekommen, daß auch in ihnen die Flamme der Leidenschaften keineswegs erloschen war. Das veräußerlichte religiöse Leben im Kloster erschien ihm wie eine Maskerade: Hinter gestelzten theologischen Formeln und dem prächtigen Ritual des klösterlichen Lebens verbarg sich nur die Öde des Menschen, der sich eben nicht am eigenen Haarschopf aus dem Sumpf ziehen kann.

„Nein“, sagte Shinran beim Abschied, „man muß die Leidenschaften des Herzens annehmen. Man muß zugeben, daß Haß, Neid und Begierde immerfort den Egoismus gerade auch des Frommen nähren.“ Einige seiner Freunde verstanden ihn, doch keiner hatte den Mut, es offen zuzugeben. Allein zog er aus, und allein durchwanderte er die große Stadt Kyoto, die von Tempeln und Klöstern nur so strotzte.

Schließlich gelangte Shinran noch im Jahre 1201 zur Einsiedelei Hönens in Yoshimizu bei Kyoto. Hönen, einer der größten Lehrer seiner Zeit, lehnte alle asketischen Übungen, theologischen Studien und jegliche Meditation ab. Er lehrte, daß das Heil allein von der Gnade Amida Buddhas abhinge. Nur durch die Gnade des Höchsten sei ein Ausbruch aus dem Kreislauf der Wiedergeburten möglich. „Amida Buddha schenkt allen, die seinen Namen unablässig anrufen, das Heil. Er zieht sie zu sich in das Reine Land, wo sie ein ewiges glückliches Leben führen werden“, belehrte Hönen seine zahlreichen Schüler.* „Namu Amida Butsu“, hallte es ununterbrochen durch die Räume seiner Schule. „Namu Amida Butsu“ (Verehrung dem Amida Buddha) – diese heilbringende Formel half allen ohne jede Vorbedingungen; und je öfter sie wiederholt wurde, desto gewisser wurde das Heil.

In jener Zeit war der buddhistische Heilsweg für die meisten Menschen ungangbar geworden. Eine übertriebene Mönchsdisziplin und spitzfindige philosophische Spekulation hatten ihn der Mehrheit verbaut. Wer konnte es sich schon leisten, Jahre hinter Büchern oder auf dem Meditationskissen zu verbringen? Die Aristokratie, die Reichen und Mächtigen hatten sich auch der erhabenen Lehre des Buddha bemächtigt, nicht zuletzt um im Streit der Schulen und Meinungen ihre Hausmachtkämpfe religiös zu verbrämen.

Hönen zeigte hingegen auch einen Weg für die Armen und Mittellosen. Die endlose Wiederholung des „Namu Amida Butsu“ genügte. Sie sollte den Menschen allezeit und überall mit dem heiligen Namen Gottes erfüllen. Im Prinzip war dies für Hönen auch eine Art Meditationübung, die in Indien als *japa* bekannt ist. Weil sie so einfach ist und von jedermann geübt

* Amida ist nach buddhistischer Lehre der Herr des „Reinen Landes“, das im Westen liegt. Sein Heilswille ist in diesem Paradies bereits verwirklicht. Die Verehrung des Amida oder Amithaba, des Buddhas unendlichen Lichtes, findet sich bereits in der Sūtra-Literatur Indiens. Der historische Buddha hatte auf dem Geier-Berg in der Nähe der Stadt Rajagriha die Geschichte des Bodhisattva Dharmakara (jap. Hōzō) erzählt, der die achtundvierzig Gelübde der Bodhisattvaschaft abgelegt hatte. Als sie erfüllt waren, wurde er Amithaba oder Amida Buddha genannt. Dies ist die Grundlage für die Tradition des „Reinen Landes“.

werden kann, ja selbst bei Feld- und Hausarbeit nicht unterbrochen werden muß, zog Hönen sie allen anderen Praktiken vor.

Shinran wurde Hönens Schüler und folgte ihm mit ganzer Hingabe. Sieben Jahre blieb er bei dem Meister, und wir wissen nur, daß während dieser Zeit eine tiefe Bekehrung den späteren Weg Shinrans vorbereitet hat. Er war ein treuer Schüler und verteidigte Hönen öffentlich, wo dieser verspottet oder gar falscher Lehre verdächtigt wurde. Die in fürstlichem Stil residierenden Bonzen der Großklöster sahen das Treiben des populären Religionslehrers nicht gern. Sein Einfluß auf die niederen Angestellten und die Bauernschaft wuchs beständig. Die Amida-Gnadenlehre drohte, demokratisierende Tendenzen wachzurufen. Die Priesterschaft fürchtete in Hönens Lehre eine Ideologie, die ihre Privilegien angriff. Natürlich hatte man längst erkannt, daß das „Namu Amida Butsu“ auch eine politische Botschaft beinhalten, gefährlich für die mit der Aristokratie verschwägerten buddhistischen Eliteschulen.

So verfolgte man Hönen und seinen eifrigen Schüler Shinran in aller Öffentlichkeit. Gerüchte wurden in Umlauf gesetzt, daß die alles ausgleichende Gnadenlehre den Willen zur moralischen Anstrengung verderbe, ja, daß für die Anhänger Hönens alles erlaubt sei, daß vor allem Unzucht ungestraft bleibe. Ein boshafte Kesseltreiben setzte gegen Hönen und Shinran ein. Man verleumdete sie und versuchte, Zwietracht zwischen Lehrer und Anhänger zu säen. Es fruchtete nichts. Amidas Gnade bedeutete religiöse wie politische Emanzipation für die Verachteten und Unterdrückten. Je stärker die Verfolgung wurde, um so inbrünstiger erklang das „Namu Amida Butsu“ nicht nur in den Hinterhöfen und Einsiedeleien Kyotos, sondern auch öffentlich auf den Straßen und Märkten ganz Westjapans.

Um der gefährlichen Massenbewegung Einhalt zu gebieten, sahen die Herrschenden nur noch einen Weg: die Ausschaltung der führenden Köpfe. Mord soll erwogen worden sein. Schließlich verbannte man Hönen und Shinran in verschiedene Provinzen des Reiches.

Shinran wurde in die Provinz Echigo getrieben. Man zählte das Jahr 1207. Für den an das gesicherte Klosterleben auf dem Hiei-Berg gewöhnten Mönch begann eine schwere Zeit. Auch

als Schüler Hönens hatte er von Spenden der Gäubigen gelebt und kaum Sorgen um den täglichen Unterhalt gekannt. Jetzt lernte er das harte Schicksal der armen Bauern am eigenen Leibe kennen. Zum ersten Mal in seinem Leben erfuhr er, was Hunger ist und wie der Durst den im Reisfeld Arbeitenden zusetzen kann. Daß das Leben leidvoll und beschwerlich ist, wußte er aus Büchern. Als Mönch hatte er es nie körperlich erfahren. Hier, in der Provinz, war er einsam, hungrig, fremd.

Die sieben Jahre unter Hönens geistlicher Führung hatten in Shinran ein tiefes Vertrauen in die Gnade Amida Buddhas gelegt. Im Grunde seines Herzens war Frieden eingekehrt, da er sich als Sünder, so wie er war, von der Liebe des Höchsten angenommen wußte. Shinran war erfüllt von der wunderbaren Weisheit Buddhas und von der Macht seines erbarmenden Mitleids, das sich im Eid zur bedingungslosen Erlösung aller Menschen offenbart hatte.

Und doch kamen Shinran schließlich Zweifel an Hönens Lehre. Wenn Amida Buddha wirklich unendliche Liebe ist, so fragte er sich, und wenn er den Eid zur Errettung schon längst gesprochen hat, wie kann sich der Mensch dann mit einem Lippenbekenntnis seine Gunst erkaufen? Sollte die Gnade abhängig sein von der Anzahl der Gebete? In den alten buddhistischen Überlieferungen stand es dagegen klar geschrieben: Amida Buddha hatte einen Eid geschworen, nicht eher zu ruhen, als bis alle Wesen das Heil erlangt hätten. Mußte nicht dieser Eid *allein* Grund zur Hoffnung für die Menschen sein, die Guten wie die Bösen, die scheinbar Gerechten wie die, die offensichtlich Sünder waren?

Shinran forschte in der Geschichte. Schon in China hatte sich die Schule des Reinen Landes Amida Buddhas auf diesen Eid berufen, blühte der Glaube an die universale Erlösung auf Grund des Gnadengelübdes Amidas. Genshin war der erste japanische Patriarch gewesen, der die Rezitation des Amida-Namens auf die gleiche Stufe mit Meditation und philosophischer Erkenntnis gestellt hatte. Als Abt des Eshin-Klosters auf dem Hiei-Berg (942–1017) hatte er großen Einfluß ausgeübt, und noch zu Shinrans Zeiten erzählte man von seiner Güte und Lauterkeit.

Zen-Meister Dōgen, der berühmte Zeitgenosse Shinrans,

hatte hingegen etwas verächtlich über die Lehre des Reinen Landes geurteilt: „Diese Leute plappern doch nur eine Formel und meinen, einen Zauberspruch zu gebrauchen.“ Shinran stimmte Dōgens Urteil zu und antwortete: „Das Nembutsu (wie das „Namu Amida Butsu“ genannt wird) enthält die ganze Wahrheit des Zazen. Es ist Antwort auf die Erfahrung der Befreiung, nicht aber ein Mittel zur Erlösung.“

Zu dieser vertieften Einsicht in die Lehre Hōnens hatte Shinran endlich in der Einsamkeit der Verbannung nach langem Suchen gefunden: Der wunderbare Eid Amidas bedeutet, daß er die Erlösung allen schon geschenkt *hat*! Die Rezitation des „Namu Amida Butsu“ kann dem nichts hinzufügen, sondern ist Ausdruck der Dankbarkeit und Liebe des Gläubigen. Nicht wie oft die Formel gesprochen wird, ist von Bedeutung, sondern die Hingabe, mit der sie einmal oder viele Male als Antwort auf den Gnadenruf des Höchsten das Herz des Menschen erfüllt.

Damit war Shinran über seinen Lehrer hinausgewachsen. Auch Hōnens Lehre konnte noch als verborgener Selbstbetrug erscheinen, glaubten doch seine Anhänger oft genug, im Vollzug der Rezitation allen anderen buddhistischen Mitbrüdern überlegen zu sein.

Shinran zog umher und predigte. Ganz schlicht war er gekleidet, nichts unterschied ihn von seinen Zuhörern. Nichts? Gemäß der Mönchsregel war Shinran nicht verheiratet. Konnte sich in seinem ledigen Stand nicht noch ein letzter Funken Stolz verbergen, anders sein zu wollen als die einfachen Leute? Und so tat er den unerhörten Schritt und heiratete. Unbedingtes Vertrauen zur rettenden Gnade Amidas sprach sich in dieser Entscheidung aus, war er doch nun zum Laien geworden, ein für den buddhistischen Mönch schrecklicher Rückfall in den Kreislauf der Wiedergeburten und in die Verstrickung des täglichen Überlebenskampfes. Seine Frau Eshimi gebar ihm fünf oder sechs Kinder. Mit väterlicher Geduld erzog er sie in der Liebe zu Amida Buddha. Die Freude des Familienlebens erfüllte ihn mit Dankbarkeit. Doch später sollte ihm auch eine schwere Enttäuschung nicht erspart bleiben.

Die Philosophen lehrten, daß *dieses* Leben, *diese* Welt, *samsāra* eben, dem Erleuchteten in ihrer wahren Natur als die wesentli-

che Einheit jenseits aller Unterscheidungen, Kämpfe und Zwiespälte erscheint. Diese wahre Natur ist das *nirvāṇa*. Shinran ging einen Schritt weiter und fragte, ob dies nicht auch im täglichen Leben gelten müsse, für jedes menschliche Wesen. War nicht dank der Gnade Amidas auch dieser Bauer dort auf dem Feld, unwissend und geängstigt, zur Buddhaschaft erlöst?

„Wunder über Wunder! Erkennt doch und erwacht zum Glauben, daß die Gnade und Liebe Amidas euch frei gemacht hat von der Macht der Sünde“, rief Shinran seinen Zuhörern zu.

Einmal stand Shinran wieder inmitten seiner begeisterten Anhängerschaft, die ständig wuchs. Denn je erbitterter die weltlichen und geistlichen Herren um Einfluß kämpften – die Klöster unterhielten inzwischen Privatarmeen, mit denen sie unliebsame Konkurrenten ausschalteten – um so hoffnungsvoller liefen Hunderte und Tausende zu Shinran. Seine Sprache verstanden sie. Und auch sein Lebensstil überzeugte um so mehr, als Religion weithin nur noch als Mittel und Weg zur Macht mißbraucht wurde.

Da stand nun unter ihnen dieser schlichte Mann, der sich mit eigener Hand sein Brot verdiente und für seine Familie sorgte wie jeder andere. Nichts beanspruchte er für sich, nicht einmal Lehrer wollte er genannt werden. Seine Predigten waren klar und einfach:

„Ich bin weder Laie noch Priester“, begann er seine Rede. „Die Privilegien des Priesters und Mönches habe ich abgelegt, und das Leben des Laien habe ich erfahren. Ich weiß, daß die Unterscheidung zu nichts taugt. Sie nährt nur den Stolz des einen und fördert die falsche Unterwürfigkeit des anderen. Erhebt euch, glaubt, vertraut der Liebe, die Amida Buddha uns in seinem Eid geschworen hat.“

Hönen hatte gesagt: „Selbst ein Bösewicht wird in Buddhas Land empfangen werden, wieviel mehr ein guter Mensch, der sich in der Rezitation des Nembutsu übt.“ Shinran entgegnete in seinem berühmten Wort: „Selbst ein guter Mensch wird in Buddhas Land empfangen werden, wieviel mehr aber ein Übeltäter!“ Denn der Gute verläßt sich auf sein Gutsein, er betrachtet es als Mittel zum Zweck der Erlösung. Nur der reuige Sünder steht mit den leeren Händen des Bettlers vor der Gnade Amidas

und vertraut ihr ohne Vorbehalt in kindlicher Liebe. „Weder Tugend noch Weisheit sind es, die zählen, sondern allein der Glaube.“

„Was ist dann aber dein Glaube, ist er nicht auch ein Verdienst, das du dem Amida als Gegenleistung gibst?“ fragten ihn die Scharfsinnigen unter seinen Widersachern.

„Der Glaube ist das wunderbare Geschenk Amidas, das er jedem gibt, der es empfangen will“, antwortete Shinran. „Glaube ist das Verschwinden des Zweifels am Heil. Der Glaube verzichtet auf Selbstkraft.“

„Erkläre das, wenn du kannst“, forderten die Gegner, die ihn der Lüge überführen und vor der Gemeinde bloßstellen wollten. *Jiriki* und *tariki* waren ihnen geläufige Begriffe, die sie zu interpretieren wußten. Schon immer unterschieden sich die theologischen Schulen Japans in der Frage: Erwartetst du die Erlösung durch *jiriki*, die eigene Anstrengung und Tugend, oder durch *tariki*, die Macht des Höchsten, der dich in seiner liebenden Allmacht so annimmt, wie du bist, ohne daß du auch nur im geringsten auf deine Leistung verweisen könntest. *Jiriki*, Erlösung aus eigener Kraft, macht den Menschen stolz. Und Stolz ist die Nahrung für das Ich, das sich von der Gnade Amidas lösen will.

„Nein“, antwortete Shinran, „das Gelübde Amidas zeigt die Freiheit, die uns *tariki* schenkt. Im Glauben müssen wir der rettenden Gnade Amidas nur gewahr werden. Und auch das ist Amidas Gabe, der wir uns öffnen oder verschließen können. Uns für das Geschenk des Höchsten zu öffnen ist die Aufgabe des Lebens. Amida ist unendliches Licht, unendliche Liebe. Er ist *oyasama*, Vater- und Mutterliebe in einem.“

Im Jahre 1211, nach fünfjährigem Exil, wurde Shinran begnadigt. Er durfte in die Heimat zurückkehren, und voller Freude bereitete er sich darauf vor. Das ungewohnte und harte Leben in der nördlichen Provinz hatte an seinen Kräften gezehrt. Kälte und Schnee hatten ihn erkranken lassen. Doch seine Predigten waren nicht ohne Wirkung geblieben. Nun wollte er die Botschaft von der bedingungslosen Gnade Amidas auch seinen Landsleuten in Kyoto bringen.

Es wird erzählt, Shinran habe in einer Vision den Auftrag er-

halten, zunächst in den östlichen Provinzen zu predigen. So führte ihn sein Weg in die Kanto-Gegend, wo er bis zu seiner Rückkehr nach Kyoto im Jahre 1235 in gewohnter Weise predigte. In schlichten Worten und eindrucklichen Gleichnissen trug er seine Lehre vor. Sein Einfluß wuchs mit jedem Jahr, da jedermann seine volkstümliche Sprache verstand und die großartigen Hymnen liebte. Die Botschaft von der Liebe Amidas erreichte die Armen und an der Härte des Lebens Verzweifelten:

Endlos ist der öde Ozean der Geburten und des Sterbens,
Wir sind in ihn eingetaucht in Ewigkeit.

Nichts anderes kann uns hinübertragen an das andere
Ufer,
Als allein das Schiff von Amidas Gelübde, das alle auf-
nimmt.

Mehr noch als durch die Predigt beeindruckte Shinran die Zeitgenossen durch sein beispielhaftes Leben. In Lehre und Leben überwindet er die übliche Spaltung in einen „religiösen“ und einen „säkularen“ Lebensbereich. Dies folgt nicht zuletzt aus seinem konsequenten Sündenverständnis. Denn für ihn sind alle Menschen Sünder, ob sie nun im Kloster meditieren oder auf dem Felde arbeiten. Von jedem Menschen muß die Sünde immer wieder neu erkannt und bekannt werden, damit die Seele rein und frei wird.

In Shinrans Schriften begegnen wir oft derartigen Sündenbekenntnissen, die in der buddhistischen Literatur Japans einzigartig sind.

Wir Menschen stellen ängstlich
Weisheit, Güte und Reinheit zur Schau.
Weil aber Gier, Zorn, Übel und Betrug andauern,
Sind wir voll heuchlerischer Schmeichelei.

Schon im Jahre 1201, in der Geborgenheit der Einsiedelei Hōnens, hatte Shinran begonnen, sein Hauptwerk *Kyōgyōshinshō* zu schreiben, mit dem er dem Shin-Buddhismus eine Art Katechismus und Gebetsspiegel in einem schenkte. Aus der Einleitung erfahren wir, daß er den Namen *Gotoku*, der Törichte,

angenommen hatte. Mit der Änderung seines Namens will Shinran alle Eitelkeit des Weisheitslehrers ablegen. Wir haben bereits gesehen, wie er sein Leben lang wachsam blieb gegen menschliches Geltungsstreben, das auch im demütigen Herzen lauert und echte Motivationen verfälscht.

Den Weg des Glaubens beschreibt Shinran in seinem Buch als den „einfachen Pfad“, wobei er den paradoxen Charakter dieser Lehre durchaus erkennt. Denn es sei wahrscheinlich schwerer, in bedingungslosem Vertrauen auf Amidas Gelübde zu leben, als sich durch Theorien abzusichern oder durch Askese das Gefühl von Vollkommenheit zu erwerben, meint Shinran. Die Menschen seien wohl immer versucht, für ihr eigenes Heil zu kämpfen und darin zu wetteifern. Egoismus und Stolz auf der einen, Verzweiflung auf der anderen Seite seien die schwierigsten Hürden, die es auf dem Weg des Glaubens zu überwinden gelte.

Der gnädige Gott, der ihn, den Sünder, so wie er ist, angenommen und gerettet hat, ist Shinrans tiefste Glaubenserfahrung, die er in Bildern und Gleichnissen beschreibt und ausmalt. Man hat ihn deshalb gewiß nicht zu Unrecht den „japanischen Luther“ genannt.*

Frei zu sein von aller Angst ist die Folge dieser Erfahrung. Wie wenn einer die Augen öffnet und das Licht erblickt, so weiche die Angst des Herzens der frohen Heilsgewißheit, plötzlich und spontan. Und dies sei schon *nirvāṇa*. Das Reine Land, das Glück der Buddhaschaft, wird nicht für eine ferne Zukunft erhofft, sondern sei schon unmittelbar da in der Freude und Gewißheit des erlösten Herzens.

Shinran erklärt in vielen Texten den geläufigen Begriff *soku*, der wörtlich „gleichzeitig“, „keine Zeitspanne dazwischen“ bedeutet. Er hebt hervor, daß die Erfahrung des Glaubens im täglichen Leben identisch mit der Wiedergeburt im Reinen Land

* Das Leben und die Lehre Shinrans bilden eine auffällige Parallele zu Martin Luther in Europa. Vieles ist ähnlich im Lebensweg der beiden Reformer. Auch die politischen Aspekte der Gnadenlehre zeitigten ähnliche Früchte. Shinrans persönliches Leben wies manche Merkmale auf, die wir auch bei Luther finden. Als römisch-katholische Missionare im 16. Jh. nach Japan kamen, sollen sie geglaubt haben, in Shinrans Gemeinden der „lutherischen Ketzerei“ zu begegnen. So ähnlich erscheinen die völlig voneinander unabhängigen Religionen!

oder dem buddhistischen *nirvāṇa* sei. Diese Deutung veränderte die Religionslandschaft Asiens.

OM, wer im Glauben lebt, ist dem
Tathāgata, dem Buddha, gleich.
Großer Glaube ist die Buddha-Natur,
Dies ist der Tathāgata.

Shinran lehnte alle Rituale, insbesondere aber die komplizierten Totenrituale, die eine bessere Wiedergeburt sichern sollten, ab. Dies trug ihm Verfolgungen durch die Priesterschaft ein, die von Spenden und Gebühren für die Rituale lebte. Es kam zu schweren Auseinandersetzungen. Shinran entgegnete seinen Verfolgern ruhig: „Die einzige Wirklichkeit ist Amidas Gelübde. Was sollen da noch Riten und Sprüche, die dem nichts mehr hinzufügen können? Wer an Amida glaubt und ihn liebt, singt seinen Lobpreis. Das ist alles.“ Amidas Gelübde gelte für Böse wie Gute, darum seien Totenrituale nutzlos. Shinran nennt auch einen plausiblen Grund dafür, daß Amida keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen mache: „Alle Wesen sind im Grunde voller Sünde. Wie sonst könnte man die Probleme der Welt erklären?“

Der Gelehrte oder Wohlanständige hat keinen Vorzug,
Keiner ist abgewiesen, auch nicht die völlig in
Sünde Verstrickten, die ohne jeden Verdienst sind.
Rufe an Seinen Namen, glaube aufrichtig an Ihn,
Dann werden Kiesel bald in Goldstücke verwandelt sein.

Im Jahre 1235 kam Shinran endlich nach Kyoto zurück. Hier hatte seine geistliche Odyssee begonnen, und hier sollte sie auch enden. Hier hatte er als Mönch um Erlösung gerungen und seinen Meister Hönen gefunden. Hier hatte er gelernt, den Glauben allein in die Mitte des Lebens zu stellen. Hier war er für seine Lehre zuerst verfolgt und dann ausgestoßen worden. Hier blühte auch seine Gemeinde, die bald Jōdo Shinshū, die wahre Lehre des Jōdo-Buddhismus, genannt werden sollte. Und hier wartete auf Shinran noch die große Enttäuschung.

Er lebte völlig zurückgezogen. Oft reichten die Gaben der Anhänger nicht für das tägliche Brot. Die Mehrzahl von ihnen

war selbst bettelarm. Er predigte nur noch selten, schrieb aber unzählige Briefe, um seinen Freunden in Verfolgungen beizustehen und immer wieder Mut zuzusprechen. Die Briefe sind erschütternde Zeugnisse von dem milden Kampf der gereiften Seele gegen Anfeindungen und Mißverständnisse. Vor allem mahnt er zur Besonnenheit und bittet, ja fleht darum, ihn nicht mißzuverstehen. Im Kreise seiner Getreuen brachen Spaltungen auf. Viele glaubten, Shinrans „leichter Weg“ gebe ihnen einen Freibrief für ungeordneten Lebenswandel.

„Nein“, antwortete der alternde Meister, „der echte Glaube macht uns frei von der Knechtschaft der Begierden. Das Nembutsu murmelt die Freude des Herzens, das in Dankbarkeit erglüht. Liebe zu Amida und Liebe zu allen Mitgeschöpfen ist das Zeichen, daß einer beim Gelübde des Höchsten Zuflucht genommen hat. Sprecht *Namu Amida Butsu*, singt, tanzt und feiert eure Erlösung! Verspielt nicht das Glück, das euch umfängt!“

Die Anrufung des Namens Amidas drückt Dankbarkeit und Lobpreis aus. Und ganz spontan, ohne Anstrengung folgt daraus ein rechtes Handeln, das dem Nachbarn wohl will. Wie könnte es anders sein? Tränen vergießt Shinran nun täglich. Hat die Maskerade des religiös verkleideten Ich am Ende auch in seine Lehre Einzug gehalten?

Die große Prüfung kam um 1256 in Gestalt des eigenen Sohnes Zenran. Er hatte ihn im Geiste Amidas erzogen. Ein treuer Verkünder der Wahrheit sollte er werden. Doch als Shinran gebrechlich und einsam wurde, riß Zenran die Kontrolle über die Bewegung an sich, um selbst als Lehrer und Meister an der Spitze zu stehen.

Demütig und taktvoll mahnt Shinran. Kein Zorn schleicht sich ein. Aber der Vater zeigt auch Festigkeit und muß schließlich den Sohn enterben und verstoßen.

Shinran vollendet sein Hauptwerk und hat Frieden gefunden. Im Epilog schreibt er: „Oh, wie glücklich bin ich. Mein Geist ruht fest im Buddha-Land des Gelübdes. Mein Denken gleitet auf dem See der unbegreiflichen Lehre. Ich habe des Tathāgatas Mitleid erfahren. Ehrfurcht wächst ständig, denn hier (im Buch) sind die Lehren der wahren Richtung (*shinshū*) gesammelt, und das Wesen des Reinen Landes ist offenbar. Ich bin versunken in

die Tiefe der Gnade Buddhas. Ich schäme mich des Spottes der Menschen nicht.“

Das gesamte Leben Shinrans ist nun durchdrungen von dieser gelassenen Heiterkeit. Die Welt ist für ihn voller Dankbarkeit und Freude. Das heißt nicht, daß alles verschwindet, was ihn bedrückt. Es ist da. Es ist gegenwärtig und hat doch aufgehört zu existieren.

In der Mitte des Winters 1262 zieht er sich in das Haus des Bruders Kaneari zurück. Umgeben von Verwandten und Schülern stirbt er. Ohne Riten, in schlichter Demut, wie er gelebt hatte. Der Bericht eines Verwandten ist uns überliefert:

„Der Shōnin entwickelte Anzeichen einer leichten Krankheit, und danach bezogen sich seine Reden nie mehr auf weltliche Dinge. Er sprach nur davon, wie tief dankbar er gegenüber dem Buddha war. Er äußerte einzig den Namen Amidas, den er pausenlos wiederholte. Am achtundzwanzigsten Tag desselben Monats um die Mittagszeit legte er sich auf die rechte Seite, den Kopf nach Norden gewandt, so daß sein Gesicht nach Westen zeigte; und als man schließlich das Gebet des Amida-Namens nicht mehr hören konnte, war er gestorben. Er stand gerade in der Vollendung seines neunzigsten Lebensjahres.“

Dōgen

(Japan 1200–1252)

Der Tempelraum liegt im Halbdunkel. Es duftet nach frischem Holz. Die dumpfen Schläge des Gongs dringen tief in den siebenjährigen Dōgen ein. Beunruhigt flackern seine Augen. Eine Holztrommel bestimmt im scharfen Staccato den Rhythmus des Gesanges. Am Boden hocken einige Mönche. Ihre Gesichter wirken durch den kahlgeschorenen Kopf und die Ausdruckslosigkeit der Mienen fremd und furchterregend. In schnellem Tempo singen sie die vorgeschriebenen Sūtren ab.

Fassungslos sitzt der Knabe vor der toten Mutter. Als Zweijähriger hatte er bereits den Vater verloren. Plötzlich rückt das Dröhnen des Gongs in weite Ferne. Auch die Holztrommel scheint zu verstummen. Dōgen blickt in den aufsteigenden Rauch der duftenden Räucherstäbchen. Ihren Geruch spürt er nicht mehr. In der Bewegung des Rauches bilden sich Formen ab, die sofort wieder ins Unkenntliche zerfließen. Der Rauch löst sich auf. Eine sanfte Bewegung, dann nichts.

Dieses Erlebnis hat Dōgen geprägt und seinen weiteren Lebensweg bestimmt. Die Vergänglichkeit des Lebens hatte sein innerstes Wesen berührt.

Dōgens Geburtsstadt ist Kyoto. Am 12. Januar 1200 wurde er hier in einer adligen Familie geboren. Seine Eltern waren mit dem herrschenden Kaiserhaus verwandt. So verbrachte er die ersten Kinderjahre in einer kulturellen Atmosphäre, die ganz dem überzüchteten Stil der Aristokratie entsprach. Nach dem Tode der Mutter erlebte der heranwachsende Knabe kaum noch Wärme und Fröhlichkeit. Sein Onkel Moroie, der ihn zum Erben einsetzen wollte, war äußerst streng.

Fünf Jahre später besuchte Dōgen seinen Onkel Ryōkan, der im Onjōji-Kloster am Fuße des Hiei-Berges lebte. Dōgen wollte

gegen den Widerstand Moroies Mönch werden. Ryōkan war von der Ernsthaftigkeit Dōgens so stark beeindruckt, daß er seine Zustimmung gab und dem Neffen riet, auf dem Hiei-Berg in einem der berühmten Klöster die buddhistischen Schriften zu studieren.

Die Sohnespflicht, so schrieb Dōgen an den enttäuschten Onkel Moroie, gelte nicht nur gegenüber den Eltern und Verwandten, sondern gegenüber allen Lebewesen: „Dem Pfad der Wahrheit im täglichen Leben und Studium zu folgen ist die wahre Frömmigkeit des Sohnes.“

Im April 1213 ordinierte Kōen, der Abt des Enryaku-ji auf dem Hiei-Berg, den Dreizehnjährigen zum Mönch. Mit großem Ernst widmete er sich dem Studium der Sūtren, der Lehrreden des Buddha. Mehr noch aber lag ihm daran, den Mönchspflichten entsprechend zu leben.

Schon sehr bald wurde Dōgen von den anderen Mönchen angefeindet. Sie waren von dem Eifer, mit dem er nach Wahrhaftigkeit strebte, befremdet. Ja, nicht wenige lachten ihn einfach aus.

Dōgen hatte Korruption und Machtstreben von frühester Kindheit an kennengelernt. Der Kampf des Hochadels von Kyoto gegen die militärische Herrschaft in Kamakura hatte sich bis ins Elternhaus gedrängt. War der Hof voller politischer Intrigen, amouröser Affären und formalistischen Kunstbetriebs, so erwiesen sich die Militärclans als wirtschaftlich äußerst stark. Dem hohen Ideal des Soldatischen verpflichtet (*bushidō*), blickten sie mit provinzlerischem Stolz auf die Kulturaristokratie hinab. Über Religion lächelte man hier wie dort. Daß die Situation in den buddhistischen Klöstern jedoch nicht viel besser war, schmerzte Dōgen und zerstörte Illusionen. Es empörte ihn, daß die Klöster eigene Armeen unterhielten und die Mönche bewaffnet waren. Die Aristokratie hielt alle wichtigen Abtsstühle besetzt. Für den Adligen war das Kloster ein sicherer Weg zur Macht.

Hinzu kam, daß in weiten Kreisen der Bevölkerung der Glaube verbreitet war, in einer apokalyptischen Endzeit zu leben. Erdbeben, Epidemien, Hungersnöte und steigende Kriminalität galten als Zeichen des nahen Untergangs. Auch die

Bewegung des Amida-Glaubens förderte die Ergebung in ein scheinbar unabwendbares Schicksal.

Dōgen widersetzte sich dem weitverbreiteten Fatalismus. Religion dürfe den Menschen nicht tatenlos machen, denn Größe und Elend der Menschen habe es überall und zu allen Zeiten gegeben. Es hänge von jedem einzelnen Menschen ab, ob er die Wahrheit erkennt und das eigene Leben danach gestaltet. Die Gelegenheit dazu sei täglich neu gegeben.

„In jedem Augenblick verlaßt euch nicht auf die Zukunft. Denkt an diesen Tag und diese Stunde allein und daran, dem Weg treu zu sein, selbst wenn euch das Leben nur für den heutigen Tag gegeben wäre, denn der nächste Augenblick ist ungewiß und unbekannt.“

Das geistliche Elend des Klosters trieb Dōgen immer tiefer in das Studium der Heiligen Schriften. Diese lehrten, daß in jedem Menschen die Buddha-Natur lebt. „Wenn das so ist“, fragte Dōgen, „warum müssen wir dann Weisheit und Erleuchtung erst erlangen?“ Seine Lehrer wußten keine Antwort. Doch gerade dieses Problem quälte Dōgen, hing doch an seiner Lösung die rechte Einstellung zur geistlichen Praxis, die er überall vermißte.

„Alles ist von der Buddha-Natur durchdrungen. Die Wirklichkeit, so wie sie ist, ist vollendet. Wir sehen es nur nicht“, meinte Dōgen in den Auseinandersetzungen mit den Mönchen. „Darum muß das, was ist, erst ans Tageslicht gebracht werden. Dazu ist die Übung der Meditation notwendig.“

„Wir sind alle schon Buddhas“, echoten die meisten Mönche, da sie Dōgens Ausführungen nur halb verstanden hatten. „Alles, was ist, hat die Buddha-Natur. Darum ist alles, so wie es ist, gut.“ So rationalisierte man die politischen und moralischen Mißstände und entschuldigte die eigene Trägheit.

„Was für eine ungeheuerliche Lästerung des Erhabenen!“ entgegnete Dōgen. Doch er fand kaum Gehör. Darum verließ er schließlich den Hiei-Berg und zog sich in die Ōmi-Provinz zurück. Er suchte Rat bei Kōin, dem Abt von Onjōji. Aber auch er konnte ihm die zentrale Frage nach dem Verhältnis von ursprünglicher und erworbener Buddhaschaft nicht beantworten. Kōin verwies ihn an Eisai, der gerade von China zurückgekehrt war und das Rinzaï-Zen nach Japan gebracht hatte. Er residierte

im Kennin-Tempel zu Kyoto, und Dōgen ist wahrscheinlich im Jahre 1214 dort gewesen. Ob er Eisai persönlich getroffen hat, wissen wir nicht.

Die Begegnungen im Tempel regten ihn zum Studium der Rinzai-Schriften an. Gleichzeitig wanderte er weiter von einem Meister zum anderen, ohne eine Antwort auf seine große Frage zu finden. Später schreibt er über diese Zeit: „Als Folge des Verlangens nach Erleuchtung, das in meinem Geist erstmals durch die Bewußtheit der Vergänglichkeit aller Existenz erweckt worden war, bin ich zu verschiedenen Orten gereist, um mich schließlich im Kennin-Tempel niederzulassen. Bis dahin hatte ich weder einen rechten Meister noch einen guten Freund gefunden. Infolgedessen war ich in die Irre gegangen und hatte falsche Gedanken.“

In den Jahren 1217 bis 1223 finden wir Dōgen im Kennin-ji, wo er von Meister Myōzen im Rinzai-Zen unterwiesen wird. Die Beziehung zu Myōzen, einem bedeutenden Lehrer, ist herzlich. Doch zur Erleuchtung vermag er den Schüler nicht zu führen. Nach zehnjährigem Suchen und Ringen um spirituelle Erfahrung zieht Dōgen enttäuscht einen Schlußstrich.

Wo konnte man noch Wahrheit finden? In der Fremde! Natürlich, im exotischen China, so hieß es, blühe der Buddhismus. Unbehelligt von Korruption und Schlachtengetümmel sollten dort die Klöster noch Hort des Buddhismus sein. Und hatte nicht schon Kōin geraten, nach China zu gehen?

Er brachte die Sache vor seinen Meister Myōzen. Der stimmte nicht nur zu, sondern wollte sogleich mit ihm nach China reisen.

Am 22. Februar 1223 stach man in See. Anfang April legte das Schiff in einem kleinen Hafen der Provinz Chekiang an. Myōzen machte sich auf den Weg zum Berg T'ien-t'ung, wo er in das berühmte Ching-tē-ssu-Kloster eintreten wollte. Dōgen blieb etwa drei Monate lang auf dem Schiff. Tagsüber besuchte er Klöster und Tempel in der näheren Umgebung, nachts zog er sich auf das Schiff zurück.

Eines Tages kam ein alter chinesischer Mönch an Bord, um japanische Pilze für die Küche des Klosters zu kaufen.

„Wann hast du das Kloster vom Ayüwang-Berg verlassen?“ fragte Dōgen.

„Nach dem Mittagsmahl.“

„Wie weit ist es von hier?“

„Etwa dreiundzwanzig Kilometer.“

„Wann gehst du zurück?“

„Sobald ich die Pilze gekauft habe.“

„Ich bin so froh über diese unerwartete Gelegenheit, dich zu treffen und mit dir zu sprechen. Bitte erlaube mir, dir etwas anzubieten, Zen-Meister der Küche.“

„Es tut mir sehr leid, aber ohne meine Aufsicht werden die Mahlzeiten für morgen nicht richtig zubereitet werden.“

„In solch großem Kloster wie dem auf dem Ayüwang-Berg muß es doch genug Mönche in der Küche geben, um das Essen zu kochen. Sie können gewiß einmal auf einen einzigen Küchenmönch verzichten.“

„Alt wie ich bin, habe ich doch das Amt des Küchenmeisters inne. Dies ist meine Übung auf meine alten Tage. Wie könnte ich diese Pflicht anderen überlassen? Außerdem habe ich keine Erlaubnis, über Nacht dem Kloster fern zu bleiben.“

„Verehrungswürdiger Herr, warum übst du nicht Zazen oder vertiefst dich ins Kōan-Studium? Welchen Sinn hat es, als Küchenmönch so viel Zeit zu vertun?“

„Oh, du einfältiger Ausländer!“ lachte der Alte mit schelmischen Augen. „Du scheinst die wahrhafte Übung und Bedeutung des Buddha-Weges gar nicht zu kennen.“

„Aber was sind diese?“

„Würdest du den vollen Sinn deiner Frage verstehen, hättest du bereits die wahre Bedeutung des Buddhismus erfaßt.“

Überrascht und beschämt zog sich Dōgen zurück. Noch konnte er die rätselhaften Worte des Alten nicht begreifen.

Im Juli folgte er Myōzen auf den T'ien-t'ung-Berg. Das Kloster war Pilgerziel ungezählter Wahrheitssucher. Es gehörte zu den „Fünf Bergen“, den wichtigsten Zen-Zentren in China. Etwa tausend Mönche praktizierten hier nach strengen Regeln.

Als ausländischem Mönch hatte man Dōgen einen niederen Rang gegeben. Das kränkte seinen Stolz. Er ruhte nicht, bis ihm der dem Alter entsprechende Platz zugewiesen wurde. Später bekannte er mit Scham, daß er damals noch nichts vom Zen verstanden hatte.

In der Mittagshitze begegnete er einmal einem anderen Küchenmönch, der sich abmühte, Pilze zu trocknen.

„Warum läßt du nicht die Mönche, die unter deiner Aufsicht sind, die Arbeit verrichten?“

„Sie sind nicht ich.“

„Du bist in der Tat eins mit der Wahrheit. Aber warum arbeitest du so schwer in der heißesten Tageszeit?“

„Wann, wenn nicht jetzt, kann ich es tun?“

Nachdenklich ging Dōgen davon.

Bald nach seiner Ankunft traf er den alten Mönch vom Ayūwang-Kloster wieder. Sie setzten ihr Gespräch fort, und Dōgen fragte:

„Was sind Worte und Schriftzeichen?“

„Eins, zwei, drei, vier, fünf.“

„Aber was ist dann die rechte Praxis des Weges?“ fragte Dōgen weiter.

„Nichts ist verborgen im gesamten Universum.“

Wieder konnte Dōgen keinen Sinn in den scheinbar unzusammenhängenden Antworten erkennen. Er war noch nicht reif dafür. Erst nachdem sich in einer großen Erfahrung sein Bewußtsein geeint hatte, ging ihm die Bedeutung auf:

Die Wirklichkeit spricht durch Worte und Buchstaben, die aber nicht das Ganze ausdrücken können. Trotz ihrer begrenzten Möglichkeiten soll man die Sprache nutzen, um geistliche Wahrheit weiterzugeben. Denn Sprache und Symbole beschreiben nicht einfach, sondern sind schöpferisch, indem sie neue Bereiche der Wirklichkeitserfahrung erschließen können. Diese Gedanken waren im Zen-Buddhismus zur Zeit Dōgens keineswegs selbstverständlich. So hatte die Begegnung mit dem alten Küchenmeister den späteren Lehrer und Philosophen vorbereitet.

Das vielgerühmte Pilgerparadies China zeigte sich dem ernsthaften Dōgen schon bald in einem anderen Licht. Auch hier gab es deutliche Anzeichen des Verfalls. Je mehr sich die Klöster zu Zentren des kulturellen Lebens entwickelt hatten, desto offensichtlicher mußten sie politischen Tribut dafür zahlen. Zen-Meister kämpften um Ansehen. Gleichzeitig gewann der Konfuzianismus, nachdem er viele Elemente vom Buddhismus übernom-

men hatte, wieder großen Einfluß. Nicht ohne Verschulden der Zen-Schulen hatte sich eine anti-intellektuelle Strömung Bahn gebrochen, die eine Verflachung der Philosophie zur Folge hatte. Und schließlich war der geistige Austausch mit Indien zum Erliegen gekommen, der immer noch fruchtbare Impulse in beide Richtungen über die Himālaya-Berge hinweg ermöglicht hatte. Dōgen beklagt sich über Alkoholmißbrauch in den Klöstern. Die Zen-Meister konnten seine Erwartungen nicht erfüllen, wiederholten sie doch nur leere Gelehrsamkeit früherer Generationen. Außerdem strebten viele einen Kompromiß mit dem Taoismus an und versuchten, Lao-tzu, Chuang-tzu und den Buddha in Einklang zu bringen. Dōgen wehrte sich gegen diese intellektuell fragwürdige Vermischung und Angleichung der unterschiedlichen Traditionen, auch weil er befürchtete, daß dies der Intensität des Zazen abträglich ist.

Schließlich beschloß Dōgen enttäuscht, nach Japan zurückzukehren. Auf dem Heimweg wollte er dem Kloster auf dem T'ien-t'ung-Berg einen Abschiedsbesuch abstatten, zumal sein Freund Myōzen schwer erkrankt war. Als er dort ankam, war gerade der berühmte Zen-Meister Ju-ching zum Abt des Klosters ernannt worden. Der hohe Würdenträger empfing den enttäuschten Mönch wie einen geliebten Sohn. Diese Begegnung am 1. Mai 1225 sollte die Wende in Dōgens Leben herbeiführen. Er blieb im Kloster.

Wenn der Schüler reif geworden ist, erscheint der Meister, heißt es im Osten. Wahrheit wird in der Begegnung erfahren, doch die Vorbereitung geschieht auf dem Meditationskissen. Dōgen hatte endlich gefunden, wonach er jahrelang gesucht hatte. Meister Ju-ching ließ nie einen Tag in der Zazen-Praxis aus. In vorbildlicher Haltung saß er stundenlang auf dem Kissen, um den Strom der Gedanken zu vereinen und die Buddha-Natur immer klarer zu erfahren. Gleichmäßiger Atem und Freiheit des Geistes von allen Bindungen, Wünschen und Urteilen waren Voraussetzung dafür. Oft saß man bis elf Uhr am Abend und war um drei Uhr morgens schon wieder in der Buddha-Halle versammelt. Ju-ching's Gesäß soll der strengen Praxis oft nicht standgehalten haben. Doch war ihm das Sitz-

fleisch wirklich wund geworden, praktizierte er nur umso eifriger.

Diese Strenge gegen sich selbst verlangte er auch von anderen. Einmal kam er in die Mönchshalle und fand, daß einige Mönche während der Meditation eingeschlafen waren. Mit barschen Worten und Schlägen ermahnte er sie. Vor der Mönchsversammlung sprach er: „In so vorgeschrittenem Alter sollte ich mich von der Klostergemeinschaft zurückziehen und die verbliebenen Tage in Einsamkeit verbringen. Jedoch bin ich zum Abt berufen worden, um euch zu helfen, die Verblendungen zu überwinden und den richtigen Weg zu finden. Darum muß ich gelegentlich schelten und sogar mit dem Bambusstab schlagen, was ich mit größter Sorgfalt tue. Ich möchte euch an Buddhas Statt erziehen. Darum, Brüder, vergebt mir mit eurem Mitleid.“ Darauf weinten alle Mönche.

Im Zen ist man dankbar für strafende Schläge. Sie sind sogar für denjenigen zur Ermunterung nötig, der mit größter Hingabe die Erleuchtung sucht, aber durch eigene Trägheit versagt. Sie wirken sich außerdem wohltuend auf die Entspannung der Rückenmuskulatur aus. Ju-ching erzählt mit Schmunzeln eine Geschichte.

„Früher habe ich zugeschlagen, daß mir die Faust gebrochen ist. Nun bin ich alt und nicht mehr kräftig genug. Darum gibt es auch in letzter Zeit keine guten Mönche.“

Dōgen liebte den Meister wie ein Kind den Vater. Er folgte ihm in allem und ahmte die strenge Meditationspraxis nach. Intellektuelle Auseinandersetzungen zwischen Meister und Schüler waren keine Seltenheit. Sie seien notwendig, schreibt Dōgen, um Lehrer und Schüler einander näherzubringen.

Während einer Meditationszeit früh am Morgen, irgendwann zwischen Mai und Juli des Jahres 1225, brach das große Ereignis über Dōgen herein. Er saß zwischen anderen Mönchen und war wie immer in unablässiger Konzentration vertieft. Der Mönch neben ihm jedoch war unachtsam gewesen und eingeschlafen. Ju-ching schrie ihn an: „Im Zazen ist geboten, Körper und Geist abzuwerfen. Wie kannst du dir Schlaf gönnen?“

Diese Bemerkung traf Dōgen wie ein Blitz. Unaussprechliche Freude überkam ihn. Die Welt um ihn, der Ruf des Meisters und

er selbst waren eins geworden. Alles floß im Strom der Einheit, und dennoch erlebte er dieses Einssein voll bewußt. Das war die Erleuchtung! Seine große Frage hatte sich beantwortet. Ja, jedes Wesen ist die Buddha-Natur, die alles umfaßt und in sich vereint. Nur wissen es die meisten Menschen nicht.

Sofort eilte Dōgen in die Privaträume Ju-chings. Vor der Buddha-Statue entzündete er Räucherstäbchen und sprach Dankgebete zum Erhabenen. Verwundert fragte Ju-ching:

„Warum räucherst du?“

„Mein Körper und Geist sind abgeworfen“, antwortete der Schüler jubelnd.

„Körper und Geist, ja, Geist und Körper sind abgeworfen“, stimmte Ju-ching ein.

Sie umarmten einander und lachten Tränen des Glücks.

Dōgen war am Ziel. Plötzlich, aber nicht unvermittelt, hatte ihn die dramatische Erfahrung getroffen. Sein langer Pilgerweg durch Japan und China, die verzweifelte Aufgabe von noch unzureichenden Zielen und die unerbittliche Übung des gesammelten Bewußtseins in der Meditation waren Bedingungen, die nun blitzartig das Resultat hervorgebracht hatten.

Wenn Dōgen davon spricht, daß Geist und Körper abgeworfen sind, so wertet er damit keineswegs die körperliche Wirklichkeit ab. Was abgeworfen werden mußte, waren die begrenzten Erfahrungen von „Ich“ und „Dingwelt“, die alles im Licht des zerstückelnden Nebeneinanders erscheinen ließen. Nichts besteht in sich selbst, da die Dinge ineinander verwoben sind. Sie sind, was sie sind, *aus* dem anderen. Identität und gegenseitiges Durchdrungensein gehen ständig ineinander über. Unausprechlich ist diese Erfahrung der Buddha-Natur. Und doch bemüht sich Dōgen zeitlebens um den symbolischen Ausdruck. Denn auch unsere Vorstellungen und Erklärungen des Einen haben Anteil am Ganzen. Sie sagen es aus. So hatte ihn der Küchenmeister vom Ayüwang einst gelehrt.

Wie eine Melodie sich aufbaut im raumzeitlichen Geschehen, wie sie nur *ist* im Zusammenspiel ihrer einzelnen Elemente, so haben auch die Töne ihre Bedeutung nur aus dem Lied. Das Universum gleicht einer großen Sinfonie. Die individuelle Gestalt und das Ganze sind nicht verschieden. Erleuchtung ist wie

ein Erwachen zum harmonischen Hören. Vorher klangen nur einzelne Töne. Jetzt vereint sich alles im bedeutungsvollen Gesamtklang. Es ist „dieselbe“ Musik, und doch ist alles anders.

Sprache versagt, Vergleiche deuten nur an. Aber das Wort des Erfahrenen kann auf den richtigen Weg weisen. Darum drängt Ju-ching seinen Schüler, nach Japan zurückzukehren und zu lehren. Im September verleiht er ihm die offizielle Anerkennung der geistlichen Nachfolge. Als erstem Japaner wird ihm diese hohe Würde zuteil.

Im Herbst 1227 kehrte Dōgen nach Japan zurück. Wenig später starb auch Ju-ching in China.

Gelassenheit und wissende Güte bestimmten Dōgens Reaktionen auf die ersten Erlebnisse in der alten Heimat, die dem im Bewußtsein Gewandelten doch ganz neu erschienen. Die politische und religiöse Situation war noch immer verheerend, ja in den Jahren seiner Abwesenheit hatten sich die Klöster eher tiefer in politische Intrigen verstrickt. Unbeirrt begann der junge Zen-Meister zu predigen. Zuerst kehrte er zum Kennin-ji zurück, nur um zu spüren, daß dieser Ort des Zwistes für seinen Auftrag ungeeignet sei. Darum verließ er den Kennin-ji und lehrte im Enno-ji, wo er schnell berühmt wurde. Eifersucht und Feindseligkeiten der Mönche vom Hiei-Berg und dem Kennin-Tempel erschwerten die ungestörte Meditation der wachsenden Jüngerschaft.

In diesen Monaten tastender Schritte zur Neubegründung einer kompromißlosen Praxis des Buddha-Weges schrieb Dōgen eines seiner ersten bedeutenden Werke, *Fukan-zazengi*. Diese Abhandlung über die Grundlagen des Zazen ist für den Zen-Übenden bis heute unentbehrlich geblieben. In unübertroffener Klarheit beschreibt Dōgen, wie man zur Erfüllung des menschlichen Daseins gelangen kann.

Zazen darf nicht einfach als Weg verstanden werden, der Schritt für Schritt zum Ziel führt, erläutert Dōgen. „Weg und Ziel sind gegenwärtig, wo immer du bist.“ Die Übung ist schon das Ziel. Im Sitzen wie bei der Arbeit ist die Kraft des Einen gegenwärtig, wenn nur die Aufmerksamkeit ungeteilt ist. Dōgen erinnert sich an den Küchenmeister, der ihm auf dem Schiff im chinesischen Hafen begegnet war. Für diesen Mönch war das

Kochen der Gemüsesuppe die Erleuchtung. Wichtig ist die ungeteilte Bewußtheit, die alles in allem vernimmt.

„Denke das Nichtdenken“, unterweist Dōgen seine Schüler.

„Wie macht man das?“

„Indem du jenseits von Denken und Nichtdenken denkst. Das ist der Grundstein für Zazen.“

Zazen ist Intensivierung des Bewußtseins, das durch sich selbst geeint wird. Die Große Erfahrung ist kein vorbewußtes Schauen, sondern überbewußte Ekstase, die in sich den Gegensatz von Denken und Nichtdenken vereint. Auch der Unterschied zwischen heiligen Handlungen und profaner Alltagswelt wird überwunden. Hat nicht der Buddha in der Blume, die er emporhob, oder im alltäglichen Tun die Erleuchtung veranschaulicht?

Was seit Jahrhunderten indische, tibetische und chinesische Mönche gehört hatten, wurde nun auch in Japan durch Dōgen verkündet: „Euer menschliches Leben ist kostbar. Im Kreislauf der Geburten kann es unendlich lange dauern, bis die Chance zur freien Entscheidung wiederkehrt. Nutzt dieses Leben! Ihr kennt den Weg. Übt euch in Meditation und gelangt zur Erfahrung, die von Angst und Leid befreit.“

In einem anderen Frühwerk, der Schrift *Bendowa*, schlägt Dōgen neue und für orthodoxe Ohren unerhörte Töne an. In achtzehn Fragen und Antworten erläutert er die Grundzüge seiner Lehre.

Um die herausfordernde Neuheit seiner Darlegungen zu begreifen, muß man wissen, daß der Buddhismus schon immer eine Mönchsreligion gewesen war. Der sich selbst genügende Arhat des Theravāda-Buddhismus, der unbeirrt nach seiner eigenen Vollendung strebte, konnte nur ein Mönch sein. Daran änderte auch das Bodhisattva-Ideal im Mahāyāna-Buddhismus nicht viel. Der Bodhisattva verzichtet zwar auf die Befreiung vom Leiden um der anderen Lebewesen willen. Er schwört, nicht zu ruhen, bis alle Lebewesen erlöst sind. Um Bodhisattva werden zu können, mußte man aber Mönch sein. Den Laien blieb nicht viel mehr, als auf eine Wiedergeburt zu hoffen, die ein Leben als Mönch ermöglichte.

Dōgen wollte die Kluft zwischen Laien und Mönchen über-

brücken und trat energisch gegen das Prinzip, Frauen vom Buddha-Weg auszuschließen, auf. Diese radikale Gesinnung muß ihn später selbst erschreckt haben. Und hier begegnen wir einer Seite im Leben des Meisters, die einen Schatten auf die späteren Jahre wirft. Nachdem er viele Klöster gegründet und Mönche geweiht hatte, wurde er zusehends konservativer. Schlechte Erfahrung? Wir wissen nicht, was ihn bewog, die ehrliche Konsequenz der Gleichheit aller Wesen auf Grund der Buddha-Natur wieder in Frage zu stellen. Später sagte er, daß nur der Mönch zur Buddhaschaft gelangen könne. Ja, selbst ein Mönch, der die Regeln verletzt, sei höher zu schätzen als ein Laie, der ihnen gemäß lebt. Welten liegen zwischen dem frühen und späten Dōgen in dieser wichtigen Frage. Was mag den Umschwung veranlaßt haben?

Doch kehren wir zurück zum Jahr 1233. Dōgen lehrte inzwischen im Kannon-dōriin-Tempel, da die Schar der Anhänger immer größer geworden war. Hier verbrachte er die fruchtbarste Zeit seines Schaffens. Und hier schrieb er auch vierundvierzig Kapitel seines Hauptwerks *Shōbōgenzō*. Bis heute widersetzt es sich der Interpretation des im Zen Unerfahrenen.

Völlig ungetrührt war jedoch auch diese Zeit nicht. Die Rin-zai-Klöster betrachteten Dōgens wachsenden Einfluß als Konkurrenz und grenzten sich von ihm ab. Dies belastete den sensiblen Dōgen, der keine Sektenschranken gelten lassen wollte. Dennoch führte seine Wirksamkeit zum Aufblühen der Sōtō-Sekte auf japanischem Boden.

Bereits Ju-ching hatte geraten, Städte, Fürsten und Minister zu meiden. Man solle sich in die Berge zurückziehen, um die wahre Natur des Menschen zu erfahren. Dōgens Sehnsucht, in Harmonie mit der natürlichen Umgebung das Wesen des Zen darzustellen, fand in der städtischen Atmosphäre Kyotos wenig Erfüllung. Da kam sein Freund Hatano Yoshishige mit dem Vorschlag, ein neues und großes Zen-Kloster in der abgeschiedenen Provinz Echigen zu bauen. Dōgen nahm das Angebot dankbar an. 1243 traf er in den westjapanischen Bergen ein.

Man bezog zunächst ein kleines Kloster. Trotz der ungewohnten Kälte des Winters gingen die Arbeiten am neuen Zen-

Kloster schnell voran. Dōgen schrieb weitere neunundzwanzig Kapitel des *Shōbōgenzō*.

Am 18. Juni 1244 weihte er den neuen Buddha-Tempel ein. Die ersten Zen-Exerzitien konnte er im Jahre 1245 halten. Ein Jahr später gab er dem herrlichen Kloster seinen endgültigen Namen: Eihei-ji, „Tempel des ewigen Friedens“. Endlich hatte er den idealen Ort zur Verwirklichung seines Auftrages gefunden.

Schon die äußere Anlage des Klosters vermittelt den Eindruck ewigen Friedens. Schlicht und mit geformtem Schwung fügt sich die Holzkonstruktion in den rauschenden Nadelwald ein. Der Garten vereint natürlichen Wuchs und gewollte Ordnung in vollendeter Harmonie.

Die klösterliche Gemeinschaft wuchs zusehends. Vielleicht widmete Dōgen aus diesem Grunde in seinen letzten Jahren dem Ritus und den Regeln des mönchischen Zusammenlebens immer mehr Aufmerksamkeit. Damit beginnt auch seine Abgrenzung von den Laienbewegungen. Nach wie vor legte er größten Wert auf unnachgiebige Strenge im Zazen. Jeder Mensch solle die Verwandlung des Geistes selbst erfahren, denn nur auf dieser Grundlage sei ein vollkommenes Verständnis des Buddha-Weges möglich.

Dōgen blieb bescheiden und lebte zurückgezogen. Eine Einladung des mächtigen Hōjō Tokiyori nahm er zwar an, um in Kamakura etwa sieben Monate lang zu predigen. Die purpurne Ehrenrobe, die ihm Kaiser Gosaga 1250 schenken wollte, lehnte er jedoch mehrmals ab. Als er sie unter Druck schließlich annahm, trug er sie nicht.

Zu spät und erst nach langem Drängen der Schüler suchte er ärztliche Behandlung. Am 28. August 1252 starb Dōgen im Kreis der Schüler während des Zazen. Sein Sterbespruch:

Fünzig Jahre lang suchte ich, Licht in die große Frage um
Leben und Tod zu bringen,
unablässig strebend habe ich nun alle Hindernisse und
Zweifel überwunden. Keine Fragen oder Wünsche sind
offen, so gehe ich, noch lebend, ins höchste *nirvāṇa*
ein.

Was ist das Ungewöhnliche an diesem Mann? Sein kompromißloses Suchen, die Strenge der Meditation, seine Wirkung auf uns, die großartige und noch immer unzureichend verstandene Philosophie? Er gehört zu denen, die wie ein Spiegel dem Betrachter seine wahre Natur entgegenhalten. Schon das Lesen seiner Schriften schafft befreiende Klarheit im Kopf und Frieden im Herzen. Er zieht uns nicht zu sich als großer Beschützer und Vorbild, sondern er weist auf den je eigenen Weg zur Reifung. Darin ist er getreuer Nachfolger des Buddha.

Natürlich ist Dōgen ein Kind seiner Zeit. Das Chaos um ihn hat in ihm die Ordnung geformt. Für die Entwicklung des Buddhismus hat er große Bedeutung, da er das Zen als Praxis geordnet und der Wertschätzung künftiger Generationen erhalten hat.

Sein Charakterbild wird deutlicher, wenn man ihn mit dem Zeitgenossen Shinran vergleicht. Sowohl Shinran als auch Dōgen litten unter den korrupten Zuständen des religiösen Lebens. Beide wandten sich von den erstarrten dogmatischen Schulen ab, um zu eigener Erfahrung und Gewißheit des Heils zu gelangen. Beide gaben dem mönchischen Ideal einen neuen Inhalt, und beiden eröffnete Enttäuschung den Weg zur Erneuerung.

Beide legten jedoch das Gewicht auf verschiedene Aspekte der buddhistischen Erfahrung. Dōgens Grunderlebnis ist die Vergänglichkeit. Shinran leidet an der Sündhaftigkeit. Beide verbindet die Erkenntnis, daß das Festhalten am Ich, das sich aus der Gesamtheit absondert, Quelle des Übels ist.

Es wäre falsch, Dōgens Weg des Zen als „Selbsterlösung“, Shinrans Amida-Glauben dagegen als „Erlösung durch Gott“ zu bezeichnen. Denn in jedem Falle handelt Buddha oder die Buddha-Natur am Menschen. Für Dōgen ist Zazen nicht die Anstrengung des Willens, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Der Mensch muß im Zazen danach streben, alles Streben aufzugeben. Dieses Paradox löst sich nur in der Erfahrung. Zazen ist das Sich-Loslassen im Körper und im Geist. Dōgen schreibt:

Wenn du deinen Körper und Geist abwirfst und vergißt und in den Wohnort des Buddha eintauchst, kann Buddha an dir handeln. Du kannst dem vertrauen. So

wirst du Buddha-befreit von dem Leiden an Werden und Vergehen, ohne Anstrengung und Angst.

Dōgen hielt jedoch Shinrans Lehre, daß der Mensch nur auf Grund von Amidas Gnadengelübde Hoffnung haben dürfe, für übertrieben.

Dōgen und Shinran interpretierten darum auch die wichtigste und buddhistische Tugend *karuṇā* unterschiedlich. Man übersetzt *karuṇā* gewöhnlich mit „Mitleid“, doch kommt man der Bedeutung näher, wenn man dafür „Mit-leiden“ oder „Solidarität“ einsetzt. Shinran übte Mitleid, indem er predigte. Die Predigt von der Liebe und Barmherzigkeit Amidas sollte die leidende Menschheit trösten und Liebe zu Amida wecken. Dōgen mißtraute dem. Ändert sich der Mensch durch Predigt? Zu schmerzlich hatte er die Zustände seiner Zeit empfunden, als daß ihm Trost durch Worte genügt hätte. Wahrhaftes Mit-leiden, so lehrt er, heißt oberflächliches Mitleid überwinden. Nicht trösten will er, sondern zur Umkehr führen. Man müsse anderen helfen, zur Einsicht in die wahre Natur der Dinge zu kommen, gelegentlich mit einer Strenge, die mitleidlos erscheint.

Den Knaben Dōgen erschütterte die Vergänglichkeit, als er am Sarge der Mutter die zerfließenden Formen des Rauches betrachtete. Fassungslos stand er da, weil alle Fassung entschwand. Der im Zazen erfahrene Dōgen wußte, daß die Fassungslosigkeit die wahre Fassung ist. Sie ist die Form, die alles erhält und darum „nichts“ sein muß. Der Geist des Zazen ist immer frisch. Dōgen war ein Mensch, der staunen konnte.

UNIVERSITÄT MÜNCHEN
Fachbereich Evangelische Theologie
Institut für Missions- und
Religionswissenschaft

Die Autoren

Michael von Brück, geb. 1949 in Dresden. Studium der ev. Theologie und Indologie, Dr. theol. (Rostock), Habilitation über „Advaita und Trinität“. Vortragsreisen in drei Erdteilen. 1981–1985 Gastdozent in Madras (Südindien), z. Z. Gastprofessor in Hamburg.

Albert H. Friedländer, geboren 1927 in Berlin. Ph. D. (Columbia U., New York City); D. D., Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio. Dekan und Prof. der Religionsgeschichte, Leo Baeck College, London. Viele Veröffentlichungen in verschiedenen Sprachen, dialogische Schriften, libretti. Rabbiner der Westminster Synagoge.

Martin Kämpchen, geb. 1948 in Boppard. Studium der Germanistik, Dr. phil. (Wien). Seit 1973 in Indien, zunächst als Deutschlektor, dann Studium der Indischen Philosophie und Vergleichenden Religionswissenschaft in Madras und Santiniketan; Dissertation über „Heiligkeit im Hinduismus und Christentum“. Veröffentlichungen zum christlich-hinduistischen Dialog; Übersetzungen.

Gertrude Sartory, geb. 1923 in Hamm i/W. Germanistische, juristische und theologische Studien. Dr. iur. can. (München), freiberuflich tätig als Schriftstellerin und Publizistin. Viele Veröffentlichungen gemeinsam mit Thomas Sartory, darunter mehrere Heiligenbändchen, Herausgeberin der „Texte zum Nachdenken“ im Herder-Verlag – bis 1982 gemeinsam mit Thomas Sartory.

Annemarie Schimmel, geb. 1922 in Erfurt. Studium der Arabistik und Islamkunde, Dr. phil. (Berlin), Habilitation 1946 (Marburg), Dr. sc. rel. (Marburg). Prof. für Religionsgeschichte in Ankara, für Islamkunde in Bonn, für Indo-Muslim Culture an der Harvard-Universität (U.S.A.). Zahlreiche Veröffentlichungen in versch. Sprachen, Übersetzungen aus dem Arabischen, Persischen, Türkischen, dem Urdu und Sindhi.